LUIGI CREDARO
PROFESSORE ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

LO SCETTICISMO
DEGLI
ACCADEMICI

VOLUME PRIMO

Premiato dalla Reale Accademia dei Lincei in Roma

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1893

LO SCETTICISMO DEGLI ACCADEMICI

LUIGI CREDARO
PROFESSORE ALL'UNIVERSITÀ DI PAVIA

LO SCETTICISMO

DEGLI

ACCADEMICI

VOLUME PRIMO

Premiato dalla Reale Accademia dei Lincei in Roma

ULRICO HOEPLI
EDITORE-LIBRAIO DELLA REAL CASA
MILANO

1893

ALLA MEMORIA

DI

MIO PADRE

INDICE

Capitolo secondo — **La Storia esterna.**

Capitolo Terzo. — **La dottrina fondamentale**.

L'ARGOMENTO

« La filosofia greca dopo Aristotele offre un campo esteso e non infecondo di lavori monografici, i quali debbono servire di fondamento ad ogni storia generale ». Così Edoardo Zeller nella prefazione della parte terza della sua opera capitale (3ª ediz.). E l'argomento del presente studio è appunto una singolare manifestazione del pensiero filosofico ellenico posteriore ad Aristotele, cioè lo scetticismo della scuola Accademica, di quella scuola che più d'ogni altra pareva designata a conservare e nutrire la fiducia nella speculazione, e a difendere l'autorità della filosofia. Quest'indirizzo dell'Accademia comprende un periodo di circa centosettant'anni; comincia con Arcesilao di Pitane (?—241 a. C.) e finisce con Filone di Larissa (109 ?—83 ?)

La difficoltà maggiore che incontra chiunque prenda a trattare questo tema, nasce dal fatto che di nessuno dei filosofi che vi entrano, rimasero nè libri, nè frammenti. Bisogna affidarsi alle notizie tramandate negli scritti di Marco Tullio Cicerone, di Sesto Empirico, di Numenio filosofo platonico, di Diogene Laerzio, di Plutarco, e di pochi altri di minor conto. Ma questo affidarsi non deve essere nè cieco, nè inconsulto, bensì illuminato e giustificato; donde la necessità che la parte prima dello studio sia un esame critico delle fonti, affine di stabilire il grado d'idoneità e giudicare il valore di ciascuna in confronto alle altre, onde poterle interpretare giustamente tutte e, nelle cose in cui per avventura si contraddicano, sapere a quale convenga accordare di preferenza la nostra fede. Così preparati, potremo procedere all'esposizione della vita e delle idee dei nostri filosofi, con cui terminerà il primo volume. Nel secondo si tenterà di sceverare ciò che quelli ebbero di proprio e caratteristico per rispetto ai loro predecessori e contemporanei; ciò che rimase di durevole e si fissò nella serie dei sistemi posteriori; si chiuderà il lavoro con un confronto critico tra lo scetticismo antico e il criticismo moderno. Lo studio delle attinenze coi predecessori viene fatto seguire, anzichè precedere, com'è uso, all'esposizione delle teorie dei nostri filosofi, perchè preme che la dottrina di costoro scaturisca dalle fonti nella sua natura vera e genuina, senza preconcetto alcuno.

Lontano fu da me il pensiero di estendermi a discorrere delle condizioni generali della filosofia greca dopo Aristotele, copiando o rifacendo alla peggio ciò che ne

scrissero lo Zeller e altri valenti storici. Le storie generali della filosofia o di un lungo periodo di essa giovano alla letteratura di una nazione solamente quando sono fatte da uomini provetti nello studio e maturi di pensiero; ai giovani rimangono gli argomenti speciali, dove può molto la diligente e minuta indagine delle fonti, la quale, se pur conduce ad un'asciutta compilazione, è in ogni caso più utile per la scienza di una eloquente e viva esposizione, che troppo dimentichi la realtà storica, o ripeta male ciò che altri dissero bene. Ed io ho inteso scrivere propriamente una monografia; perciò mi sono tenuto strettamente entro i limiti del soggetto mio, evitando qualsiasi generalità e procurando che il lavoro, come monografia, riuscisse compiuto. Che se non vi sono riuscito,

vagliami il lungo studio e il grande amore.

CAPITOLO PRIMO

LE FONTI

Articolo I. — *Delle fonti in generale.*

Le fonti per la conoscenza di una dottrina filosofica antica possono essere *originarie* e *derivate*. Le prime sono gli scritti dei pensatori stessi di cui si vogliono conoscere le idee; le seconde risultano composte di quelle notizie che di loro ci pervennero per mezzo di altri scrittori dell'antichità. L'uso delle prime richiede una sì larga padronanza della lingua, in cui sono scritte, da rendere possibile una interpretazione fedele e profonda, la quale, oltrepassando la forma letteraria, sappia penetrare nello spirito intimo dell'autore e comprendere la sostanza vera della dottrina, distinguendo le contraddizioni accidentali da quelle insite al sistema, in guisa da poter dire: questo pensò l'autore. Per dare alle fonti derivate una interpretazione obbiettiva è necessario indagare le

fonti primitive, a cui attinse lo scrittore che ci serve di testimonio, conoscere sotto tutti gli aspetti l'animo di lui e lo scopo che si propose col suo lavoro.

Chi espone una dottrina altrui può avere un intendimento polemico e subbiettivo, oppure storico ed obbiettivo.

Nel primo caso l'autore sceglie tra le idee degli altri quelle che giudica vere; e, combattendo le altre, mira a rendere libero il terreno per fondare su basi salde il suo sistema; nel secondo mette innanzi i pensamenti altrui, di null'altro curandosi, che di non alterarne il significato e senza alcun intendimento teoretico. Questo è l'indirizzo che va prendendo la storia ai nostri giorni, laddove il metodo soggettivo prevalse presso gli antichi. Difatti noi vediamo, per esempio, Aristotele occuparsi largamente dei filosofi anteriori; ma con tanta libertà di esposizione, da applicare la sua terminologia a pensatori a lui assai lontani. Quando lo storico della filosofia si vale di fonti derivate, è in dovere di rilevare la posizione del testimonio di fronte al pensatore che si propone di studiare. Se egli seguiva lo stesso indirizzo, non ne avrà nascosto le lacune, le contraddizioni, gli errori, mettendo in luce solo le idee migliori e frammischiandovi del suo? Se contrario, non avrà cambiata la sostanza, torto il significato delle teorie, diminuita la forza delle sue argomentazioni, per uscire vittorioso dalla critica? È d'uopo che lo storico analizzi le opinioni filosofiche, religiose, politiche, letterarie dell'autore fonte; studi la vita e l'ambiente in cui visse, e come vi visse e per quali ideali vi visse. Solo a questo patto a lui riuscirà di sceverare, fin dove le presenti condizioni del sapere permettono, il vero dal falso, il reale dall'immaginario, e formarsi una rappresentazione obbiettiva delle dottrine studiate. E questo è il lavoro più faticoso a cui deve sottomettersi chi imprende lo studio dei filosofi greci; poichè, è noto, gli scritti a noi pervenuti sono

assai pochi in riguardo alla ricchezza delle produzioni filosofiche di quel popolo meraviglioso. Per lo studio del nostro soggetto manca qualsiasi fonte originaria e dobbiamo attenerci unicamente alle derivate.

Le fonti non debbono essere confuse cogli *aiuti.* Chiamo aiuti tutti quegli scritti che versano sull'argomento. Essi sono generali o speciali, secondo che trattarono il tema come parte di uno studio più largo, oppure si occuparono direttamente di esso. Le fonti e gli aiuti differiscono in ciò che, mentre quelle sono fisse, cioè, in un dato periodo della coltura storica e filologica, sono le medesime per tutti, gli aiuti quasi sempre variano da studioso a studioso, perchè la loro scelta dipende da condizioni individuali e talvolta accidentali, essendo, nella ricchezza presente delle letterature delle varie nazioni civili, impossibile prendere cognizione di tutti gli studi intorno ad un determinato soggetto.

Le fonti principali pel nostro lavoro sono le opere filosofiche di M. T. Cicerone; le *Ipotiposi pirroniche* e gli undici libri *Contro i matematici* di Sesto Empirico; le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio e i frammenti dello scritto di Numenio platonico *Della separazione degli Accademici da Platone.*

Articolo II. — *Di Marco Tullio Cicerone come storico della filosofia accademica.*

Sez. 1ª. — **Analisi delle qualità spirituali di Cicerone.**

§ 1. — L'esame del valore di M. T. Cicerone, come storico della Nuova Accademia, si divide in tre parti: 1ª Era egli idoneo a comprendere le dottrine di questa scuola? 2ª A quali fonti attinse le sue notizie? 3° Come vi attinse?

Un'analisi ampia, accurata e profonda delle facoltà mentali di Cicerone, quale proprio sarebbe a desiderarsi che nella storia della filosofia andasse innanzi all'analisi minuta ed estesa, che si suole comunemente fare, degli elementi logici dei sistemi (1), è stata fatta da W. S. Teuffel nella sua Storia della letteratura romana (2). Cicerone era una natura fornita di belle e ricche doti spirituali; mente versatile; ingegno svelto; animo benevolo e agognante con ardore e zelo indefesso a cose nobili e grandi. Ma accanto a queste qualità che incessantemente lo spingevano alla gloria, egli aveva fantasia vivace e mobile, che toglieva di fermezza al suo carattere; sentimento più vivo che profondo e costante; temperamento impressionabile, che subiva l'influenza delle condizioni esteriori; animo disinteressato, ma debole, perchè non sostenuto da quella tranquillità e perspicacia di mente e da quella energia di volere che sono necessarie per conoscere il vero e perseverare nel bene. Più che ingegno creatore ed originale, egli ebbe capacità somma a ricevere ed elaborare i pensieri altrui, per rivestirli di una forma ricca e lussureggiante; non fu pensatore geniale e profondo, ma oratore potente e abilissimo. La natura gli aveva donato una disposizione maravigliosa all'eloquenza; egli l'accrebbe coll'arte e collo studio. A questo furono rivolti tutti i suoi sforzi. E nell'oratoria Cicerone riuscì indiscutibilmente grande; in essa trovò perfettamente attuata la sua potenza individuale e appagata la sua natura; per essa egli ottenne quegli splendidi trionfi, che tanto soddisfacevano al suo desiderio di giovare alla grande patria romana, e accarezzavano la sua ambizione personale (3).

(1) Vedasi L. Credaro, *Alfonso Testa, o i Primordi del Kantismo in Italia.* Roma, 1886, p. 51.

(2) W. S. Teuffel, *Geschichte der Römischen Litteratur,* 4ª *Auflage bearbeitet von* L. Schwabe. Leipzig, 1882, pag. 296-301.

(3) Ecco come maestrevolmente lo dipinge l'ottimo mio prof. Gia-

È naturale che, con queste disposizioni, nel pensiero filosofico di Cicerone non si facesse sentire imperiosamente l'esigenza di assorgere ad una unità rigorosa e ad una sistematica concezione della realtà; e piuttosto egli cercasse alla filosofia una coltura teoretica generale, che servisse di guida nella vita pratica, una spiegazione razionale delle idee religiose e morali (1) e, ancor più, un mezzo per raggiungere la perfezione nell'arte del dire; e giudicasse i sistemi non in rapporto al loro intimo valore filosofico, sì bene alla loro applicabilità all'oratoria (*De Orat.*, III, 66; *De fin.*; IV, 78. *Brut.*, 114, 118). In questo Cicerone fu perfettamente romano. Il filosofare, inteso nello stretto significato della parola, parve al senso pratico di quel popolo d'azione un oziare; sono note le parole di Quintiliano (XII, 2, 7): « Ego illum quem instituo romanum quendam velim esse sapientem, qui non secretis disceptationibus, sed rerum experimentis, atque operibus vere civilem virum exhibeat ». E quelle che Tacito fa dire ad Agricola: « Se prima in iuventa studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano ac senatori, hausisse ». Cicerone difatto giustifica la sua attività filosofica come scrittore quasi in ogni libro (*De Off.*, II, 2, ss.). Egli fu dedito alla filosofia più di ogni altro suo con-

come Barzellotti: « Se in lui dopo l'oratore e il politico considerate l'uomo, dovrete riconoscere negli scritti speculativi profondamente scolpite le tracce del sentimento e dell'animo suo. In essi, quanto alla manifestazione degli affetti, ritrovi quella sua schiettezza d'indole generosa, quegli amori potenti di gloria, di famiglia e di patria, quell'abbandono di tenerezza, ond'era caro finchè visse ad ogni anima gentile, e l'incertezza dei propositi, che talvolta lo rese inferiore all'impeto degli avvenimenti, e un desiderio di lodi un po' troppo sincero lo senti quà e là nell'irresolutezza delle espressioni e nello stile maestoso non senza pompa ». (*Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone.* — Firenze, G. Barbèra, 1867, pag. 171).

(1) E. Zeller, *Religion und Philosophie bei den Römern.* Berlin, 1866, pag. 18 e ss.

cittadino, perchè ebbe più di tutti la mobilità, la versatilità e la fantasia dei Greci.

Per tutte queste ragioni individuali e di razza, Cicerone fu assai più valente nel ritrarre le speculazioni degli altri che nel concepirne di proprie. La flessibilità di mente doveva rendere a lui agevole il comprendere le questioni trattate dalle varie scuole e le conclusioni alle quali erano pervenute. D'altra parte la molteplicità e la grandezza dei sistemi filosofici degli Elleni dovevano persuaderlo facilmente dell'impossibilità di aprire nuove vie ed escogitare nuove dottrine. Ed egli confessa candidamente ad Attico la derivazione de' suoi scritti dagli esemplari greci (XII, 52): « 'Απόγραφα sunt; minore labore fiunt; verba tantum affero, quibus abundo ».

Tuttavia non tutte le scuole greche dovevano esercitare su lui lo stesso effetto e ottenere in modo uguale la sua approvazione. Quello stato d'indifferenza di fronte ai varî indirizzi speculativi che alcuni vogliono trovare in Cicerone, è radicalmente falso. Non dimentichiamo che Cicerone era sopratutto oratore; perciò egli avrà sentito una speciale inclinazione per quella scuola che più di ogni altra corrispondeva alla tendenza dell'animo suo. Questa era e non poteva essere che la Nuova Accademia colla dottrina della verosimiglianza. L'oratore infatti non mira al vero, ma al verosimile (*De Orat. II,* 241. *De Off.*, II, 51): « Iudicis est semper in causis verum sequi, patroni non nunquam verisimile, etiamsi minus sit verum, defendere. » E quantunque nella morale Cicerone oscillasse fra il Peripato, che in tanta stima teneva la virtù della giustizia, e la Stoa, che predicava la virtù come l'unico bene, pure, come gli avvocati di tutti i tempi, non era dubbioso nell'assumere cause di qualsiasi genere. Di fatto nelle sue orazioni spesso la facondia nasconde la debolezza delle ragioni; con una forma chiara, elegante, pura, rotonda, penetrante, col fuoco

e col lusso delle parole, nasconde la povertà dei pensieri e l'oscurità dell'argomentazione.

Ora noi vedremo come questi pregi e difetti erano proprî di Arcesilao e di Carneade, al quale ultimo anzi alcuni negarono il nome di filosofo per concedergli la gloria dell'eloquenza. Cicerone adunque deve avere trovato se stesso nelle dottrine della Nuova Accademia e più volte egli esprime la sua ammirazione e il suo attaccamento ad essa (1). Chi più di lui doveva essere atto a ritrarne i concepimenti e a vivere la stessa vita spirituale di quei discepoli degeneri del grande Platone? (2)

Sez. 2ª. — Le Accademiche.

§ 1. — A queste favorevoli condizioni subbiettive corrisposero le obbiettive? In altri termini: A quali autori greci ricorse Cicerone per la conoscenza delle dottrine della Nuova Accademia?

I principii teoretici fondamentali della filosofia di Arcesilao e Carneade furono esposti da Cicerone nelle *Accademiche* (3). Questo scritto, composto nell'anno 45 a. C., fu dapprima diviso in due libri, dei quali il primo prese il titolo da *Catulo*

(1) Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwitklung.* Dritte Aufl. Leipzig, 1880, IV, p. 652.

(2) Il prof. Barzellotti, nel libro che sopra citai, sostiene che Cicerone *fu vero Socratico con libertà di riflessione e di esame* (pag. 166). Nel secondo volume io spero di poter dimostrare che i Neo-accademici derivarono i principî della loro filosofia da Socrate. Cicerone, a mio avviso, sarebbe divenuto Socratico per l'influenza loro. Così, per vie diverse, s'arriva allo stesso risultamento.

(3) Delle opere di Cicerone cito sempre l'edizione Teubner di Lipsia.

(Q. Lutazio) ed il secondo da *Lucullo* (L. Licinio), che sono gl'interlocutori principali; poscia in una nuova edizione fu diviso in quattro. A noi pervenne della prima edizione il secondo libro, e della seconda il primo, anch'esso mutilato, con qualche altro frammento. Nel libro a noi pervenuto della prima edizione dapprima parla Lucullo, combattendo colle idee di Antioco gli Accademici e Filone; a cui risponde Cicerone, difendendo i principii di Filone e della Nuova Accademia. La parte perduta dell'opera, cioè il *Catulo*, probabilmente conteneva la dottrina gnoseologica di Carneade insieme con una esposizione generale delle teorie dell'Antica e della Nuova Accademia.

La seconda edizione, della quale Cicerone si compiaceva assai, come quella ch'era riuscita molto superiore della prima e tale che neppure i Greci potevano vantare di meglio (1), contiene un riassunto generale della storia della filosofia da Socrate ad Arcesilao messo in bocca a Varrone; di poi parla Cicerone stesso, movendo da Arcesilao e venendo fino a Carneade. Noi non tenteremo, seguendo l'esempio di alcuni studiosi tedeschi, primo fra i quali il Krische, di ricostruire, nelle linee generali, l'opera di Cicerone nella sua integrità. Ciò sarebbe estraneo al nostro argomento; ma cercheremo d'indagare, sempre coll'aiuto dei filologi e degli storici della filosofia (2), da quali

(1) *Libri quidem ita exierunt — nisi forte me communis* φιλαυτία *decipit —, ut in tali genere ne apud Graecos quidem simile quidquam.* (*Epist. ad Att.*, XIII, 13, 1).

(2) In questo capitolo che versa intorno alle fonti, ebbi in animo, subordinatamente allo scopo generale del lavoro, di contribuire a far conoscere in Italia un ordine di studi, da noi poco coltivato. In questo sta la ragione del metodo storico da me seguito. Mentre scrivevo questa parte, non era ancora uscito nella *Rivista di Filologia e d'Istruzione classica* il lavoro del chiaro prof. Carlo Giambelli, intitolato: *Appunti sulle fonti delle opere filosofiche di Cicerone.*

fonti furono derivate quelle parti che giunsero fino a noi. Incominciamo dal *Lucullo.*

§ 2. — Il Tennemann (1) e il Kühner (2), fondandosi sui caratteri generali del *Lucullo*, ne attribuirono senz'altro la prima parte ad Antioco e la seconda a Filone, dei quali Cicerone aveva udite le lezioni. Il Krische (3), pur non negando la grande influenza che deve aver avuto il ricordo delle parole di Filone e di Antioco sulla mente di Cicerone, sostiene che questi due filosofi non sono i soli inspiratori delle *Accademiche.* Noi non dobbiamo lasciarci trarre in inganno dall'affermazione di Cicerone (*Ac.*, II, 63) che Lucullo abbia tenuto il discorso *memoriter,* ripetendo le cose udite, quando si trovò insieme con Antioco in Alessandria e più tardi, poco prima che questi morisse, in Siria (61). Questo, di determinare luogo e tempo, è un artificio d'autore per dare al dialogo tutta l'apparenza di verità storica; per la stessa ragione in principio (1, 2), innanzi di far parlare Lucullo, ne decanta la divina memoria, come quegli che *in animo res insculptas habebat*, e immagina, onde spiegare il carattere polemico del discorso di Lucullo, che questi abbia udito Antioco parlare contro i Nuovi Accademici. Invece la fonte principale pel discorso di Lucullo dev'essere stato uno scritto e propriamente il libro di Antioco intitolato il *Sosus*, il quale era stato composto affine di confutare un'opera di Filone, nella quale questi si era allontanato radicalmente dai principii professati anteriormente nel recinto dell'Accademia (11, 12).

(1) *Geschichte der Philosophie*, IV, pag. 396, 8.

(2) *M. Tullii Ciceronis in philosophiam eiusque partem merita,* Hamburg, 1825.

(3) A. B. Krische, *Ueber Cicero's Academica,* Göttinge Studien, 1845, II, pag. 192 — 200.

L'Hirzel (1), accettando i risultati della ricerca del Krische, tenta, col considerare più profondamente il contenuto dello scritto di Cicerone, di completarla. Anzitutto egli trova che il discorso di Lucullo forma un tutto sì ben ordinato, che sembra chiusa la polemica contro la scepsi. Non così ordinate sono le obbiezioni a favore degli scettici; il che non si può spiegare che coll'ammettere che la fonte fosse un dialogo, in cui Antioco disputasse con un rappresentante della scepsi Accademica. Tale supposizione chiarisce la disposizione del contenuto; è giustificata dalle parole: « nunc ea videamus, quae contra ab his disputari solent »; e spiega tutti i particolari messi in bocca a Lucullo riguardanti la sua dimora in Alessandria, perchè egli era già morto da dieci anni quando Cicerone scriveva il libro. Diversamente questi avrebbe dovuto sapere da Lucullo non solo tali esteriorità, ma tutti i ragionamenti e le sottigliezze dette da Antioco contro Filone e gli scettici; del che Lucullo, per giudizio dello stesso Cicerone, non era capace, essendo nota non la di lui ἀπαιδευσία, ma l'ἀτριψία in tale materia (*Ad Att.*, XIII, 16, 1).

In quanto alla seconda parte del *Lucullo*, cioè alla difesa dei principii di Filone contro gli attacchi e le censure di Antioco, fatta per bocca dello stesso Cicerone, non può il Krische accordarsi col Tennemann nell'assegnare come fonte un libro di Filone, perchè il *Sosus* rimase senza risposta. Tuttavia, secondo l'avviso del Krische, anche in questa parte si scopre il traduttore di opere greche, eziandio nei punti in cui esse

(1) RUDOLF HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*. Leipzig, 1877 83. Parte III. pag. 251-79. L'Hirzel, prima professore all'università di Lipsia, insegna ora a quella di Jena. La sua opera voluminosa sugli scritti filosofici di Cicerone, quantunque non scarseggi di ragionamenti prolissi e cavillosi, segna un passo notevole nell'indagine delle fonti ciceroniane e mostra di quanto scambievole aiuto possano essere le scienze filosofiche e filologiche.

non sono nominate, dall'indole delle questioni discusse e dal metodo con cui sono svolte. Ogni accenno di Cicerone ad uno scritto greco è pel Krische sufficiente motivo per poter affermare che quello fu una fonte. Ora i filosofi nominati sono: Clitomaco, per la sua opera περὶ ἐποχῆς, contenente i principii fondamentali dell'Accademia sulla dottrina della conoscenza; lo stoico Crisippo, per vari scritti, fra i quali i trattati intorno al sorite, allo pseudomeno (II, 93, 95 e 96) e ai διαλεκτικοῖς ὅροις, i quali (Diog. Laerzio VII, 65) contenevano la spiegazione data da Cicerone intorno all'ἀξίωμα; l'ignoto autore di un'esposizione storica delle teorie del τέλος; Crantore, per il libro περὶ πένθους. Notevole poi dev'essere stato, sempre a detta del Krische, l'influsso di Antioco per la conoscenza dell'Antica Accademia, e di Lucrezio per quella di Epicuro.

Tra il Tennemann, che sostiene una sola fonte, e il Krische, che ne vuol trovare una pleiade, sta l'Hirzel, il quale tratta la cosa assai ampiamente e profondamente (1). Questi accetta nessuna delle opinioni sopra esposte. Non si può, secondo lui, ammettere che Cicerone usasse gli scritti dello stoico Crisippo, perchè alla citazione crisippea ne segue subito la critica concepita secondo le idee degli scettici; perciò Cicerone tolse l'una e l'altra dallo scritto di uno di questi. Il quale però non può essere Clitomaco, a meno che, contro tutte le testimonianze dell'antichità, si voglia negare che le vedute di Clitomaco convenivano interamente con quelle del suo maestro Carneade. Ora, nel discorso di Cicerone, sono per l'appunto espresse teorie discordanti da quelle di Carneade, principalmente là dove si mantiene la differenza tra Peripatetici e

(1) R. Hirzel, *Untersuchungen,* III p. 279-341.

Stoici intorno al sommo principio etico; perciò Clitomaco non può essere stato la fonte. Invece, nello stesso discorso, abbondano traccie della dottrina propria di Filone, come l'accentuazione della dottrina della verosimiglianza e l'importanza attribuita al sapere in sè e alla filosofia naturale, veduta che solo inverosimilmente può essere riferita personalmente a Cicerone, e non poteva provenire da Carneade, il quale, in ciò schiettamente socratico, poco o nulla si curava delle questioni fisiche, che occuparono le menti, segnatamente dei primi filosofi greci. Vi attribuisce invece grande valore Filone, che sta verso il maestro Carneade nello stesso rapporto che Platone a Socrate, dichiarando che la scienza umana è limitata, e riserbando a Dio il possesso della vera sapienza. E tanto più pare da ritenersi che la fonte sia uno scritto di Filone in cui difende il suo indirizzo filosofico, inquantochè in qualche punto (69 e s.) Antioco è personalmente accusato di allontanarsi senza ragione da Filone e di svolgere una nuova teoria col nome dell'Accademia, mentre nella sostanza era stoica. Quindi è verisimile che siano state prese da uno scritto di Filone anche le citazioni di Clitomaco; un'eccezione sola bisogna fare nel passo dove Cicerone esplicitamente dichiara di avere letto egli stesso lo scritto di Clitomaco diretto a Lucilio (102), dal quale pare tolto anche il racconto della risposta data in Campidoglio da Carneade ad A. Albino.

Quale è lo scritto di Filone, che avrebbe servito di fondamento a Cicerone?

L'Hirzel, da un esame sottile della replica di Cicerone a Lucullo, in confronto al discorso tenuto da costui, pretende di poter con verosimiglianza affermare che lo scritto di Filone, a cui attinse qui il Romano, non può essere una risposta al *Sosus* di Antioco, ma piuttosto è quello stesso che, capitato nelle mani di Antioco in Alessandria, spinse costui a scrivere

il *Sosus;* imperocchè pare che Lucullo, rappresentante di Antioco, obbietti a Cicerone, rappresentante di Filone, e non viceversa. Difatti al rimprovero mosso da Lucullo agli scettici (13-17) di avere male interpretato gli antichi filosofi, Cicerone si limita a rispondere che Socrate e Platone furono dediti allo scetticismo (74); all'affermazione di Lucullo (16) che Arcesilao cercò impugnare le definizioni di Zenone col rivestire di tenebre le cose più chiare, Cicerone (77) risponde in maniera da parere che queste sue stesse parole abbiano mosso Lucullo a pronunciare quell'accusa. Inoltre vi è un lungo passo (79-83) in cui Cicerone pare abbia dimenticato l'avversario per dirigere le sue parole contro Epicuro.

§ 3. — Tali sono, esposte con brevità, le opinioni dei più autorevoli scrittori tedeschi sulle fonti del *Lucullo* di Cicerone. A quale dovremo noi accordare di preferenza la nostra fede? Per intero a nessuno. I Tedeschi, in questi studi, dominati troppo spesso dal desiderio di essere o apparire originali, sono più desiderosi di escogitare nuove soluzioni dei problemi discussi, che di fare tesoro delle verità già affermate da altri. Il nuovo li alletta e quando insegnano e quando scrivono; e nel concepire ed esporre idee nuove sono di un'arditezza assai superiore a noi Italiani; mentre nell'introdurre mutamenti riguardanti la pratica della vita, sono di noi assai più cauti e lenti. È d'uopo quindi sottoporre ad un esame libero e indipendente i risultamenti delle loro pubblicazioni sulla materia di cui trattiamo, per trovarne quelle conclusioni che maggiormente paiono venire confermate da uno studio accurato dello scritto di Cicerone.

Anzitutto credo abbiano torto il Krische e l'Hirzel di dare quasi nessuna importanza alle lezioni orali che Cicerone ebbe dagli Accademici Filone e Antioco. Troppe volte e con troppa

ammirazione sono essi lodati nelle opere filosofiche del Romano, perchè si possa sostenere che abbiano avuto sulla sua mente e sulla formazione de' principii direttivi della sua attività di scrittore, un'efficacia passeggera e quasi trascurabile. Non si può non tener conto della sua memoria prodigiosa. Se diamo fede a certi racconti di scrittori antichi, pare potersi con verisimiglianza congetturare che al loro tempo gli uomini avessero maggior vigoria di pensiero, freschezza di mente e ritentiva che non al presente. Le esigenze della civiltà e della scienza moderna sono talmente cresciute da obbligarci, fin da giovinetti, a rivolgere lo studio a tante e sì disparate discipline, da farci temere che tutto ciò che abbiamo acquistato in estensione di più sugli antichi, abbiamo perduto in comprensione. Notisi ancora che per un romano era cosa assai difficile poter usare della scuola di qualche filosofo rinomato, giacchè era necessario che intraprendesse un viaggio lungo e pericoloso per portarsi in Atene, oppure che un avvenimento politico facesse capitare qualche filosofo greco in Roma; perciò in tanto maggior pregio dovevano essere tenute quelle lezioni e con tanta maggior attenzione doveva applicarsi chi, in un modo o nell'altro, aveva la rara fortuna di poterle udire. Non mi pare ipotesi strana che Cicerone, se aveva poca fiducia nella sua facoltà mnemonica, si sarà aiutato con note prese alla scuola di Filone e Antioco, o a casa, giorno per giorno. Non pare sostenibile la tesi di C. Middleton (1), dimostrata poi più ampiamente dal Burmeister (2), che Cicerone è nulla altro che un Neo-accademico, vestito da romano, pel metodo di filosofare, per i principii co-

(1) *History of the life of Cicero*, London, 1741. Trad. tedesca stampata ad Altona, 1759, pag. 3, 330, 351, 357.

(2) *Cicero als Neuakademiker*. Programma del Ginnasio di Oldemburg, 1860.

stitutivi delle sue dottrine, per gl'intenti che si propose nei suoi scritti; però è un fatto innegabile, perchè Cicerone ce lo dice più e più volte e noi stessi lo vediamo, che il suo pensiero filosofico si mosse quasi sempre nel giro di quelle idee.

Ora è probabilissimo che questa impronta indelebile egli la ricevesse prima dalla voce dei due grandi capi dell'Accademia; e che, in seguito a ciò, cercasse di conoscere più addentro, colla lettura degli scritti, la dottrina dei maestri. Imperocchè, come negare l'influsso delle lezioni di Filone sulla composizione delle *Accademiche*, dal momento che, essendosi questi nell'anno 666 della fondazione di Roma rifugiato nella capitale della potente repubblica, Cicerone, giovane di diciannove anni, « totum ei se tradidit admirabili quodàm ad philosophiam studio concitatus? » (*Brut.* 306); e di Antioco che, all'età di ventotto anni, udì per sei mesi in Atene? (*Brut.* 313 - 315). D'altra parte, come potrebbe Cicerone scrivere « pro Academia quae dicenda essent, satis accurate in Academicis quattuor libris explicata arbitramur » (*Tuscul.* II, 2, 4; cf. *De nat. de.* 1, 5, 11), se si fosse limitato a tradurre qualche scritto greco, senza esprimere in generale il suo giudizio intorno ad essi, senza offrire al lettore quella concezione ch'egli erasi formato dei principii informativi di quella scuola? Che Cicerone si riferisca non solo a cose scritte, ma anche dette, ce lo dice chiaramente là dove discute intorno alla questione capitale del criterio della verità (*Ac.* II, 108). A questo aggiungasi che sarebbe impossibile spiegare gli esempi tolti dalla vita e dalla storia romana, che si trovano ne' suoi scritti filosofici, se l'autore non avesse fatto altro che seguire passo per passo i testi greci.

§ 4. — Ciò nulla meno siamo ben lungi dal negare che egli di questi siasi giovato, e assai più di quanto qualsiasi scrittore

oserebbe nelle condizioni presenti letterarie e librarie. Quali furono, a nostro avviso, le fonti pel *Lucullo?* Che lo scheletro del discorso di Lucullo sia il *Soso* di Antioco è cosa probabile; ma non ha tutto quel grado di verosimiglianza che i critici tedeschi in generale pretendono. Tutta la loro argomentazione si fonda sul racconto di Cicerone che Antioco, avendo in Alessandria ricevuta un'opera di Filone, informata ad idee non mai prima espresse nè da lui, nè da altro Accademico, tuttochè uomo di indole assai mite, s'indispettì e scrisse contro il suo maestro un libro intitolato il *Soso* (*Ac.* II, 4, 11 e 12); e sulla inettitudine di Lucullo a tenere a mente i discorsi filosofici uditi in Alessandria per poi riferirli in Roma. Ma dal racconto di Cicerone si vuole inferire più di quanto ragionevolmente si possa, perchè in esso non si dice che realmente il *Soso* sia pervenuto alle mani di Cicerone, nè questi lo rammenta nè in altro passo delle *Accademiche*, nè in altro scritto. Nel *Nat. de.* (I, 7, 16) si parla di un libro di Antioco, spedito a Q. Lucillio Balbo; ma nulla ci autorizza a credere ch'esso fosse il *Soso*. L'argomento *ex silentio*, di che tante volte si suole abusare, ha in questo caso una forza speciale, perchè Cicerone, e nelle *Accademiche* e negli altri scritti filosofici, dichiara francamente le sue fonti greche, non avendo egli l'intendimento di darsi a credere un filosofo originale. Che poi Lucullo non potesse conservare nella memoria tante sottigliezze filosofiche, è cosa che ognuno vorrà facilmente ammettere; ma si ammetterà pure che la relazione di Lucullo e il *Soso* di Antioco non erano i soli mezzi, con cui Cicerone potesse avere notizie sulla natura dell'innovazione introdotta da Antioco nel seno della scuola Platonica. Sono quindi prive di valore scientifico e troppo arrischiate le ipotesi che l'Hirzel fa intorno alla forma e al contenuto del *Soso*, fondandosi interamente sull'andamento del discorso di Lucullo; poi-

chè anche nella migliore supposizione che Cicerone avesse avuto sott'occhio il *Soso* quando scriveva le *Accademiche*, non si potrebbe sapere a quale lavoro di trasformazione lo abbia egli sottoposto.

§ 5. — Per ciò che concerne le fonti della risposta di Cicerone, senza sufficiente fondamento il Krische dichiara fonti gli scritti di tutti quei filosofi greci che vengono in quella nominati. L'essere addotta l'opinione di un filosofo su una determinata questione, non ci autorizza a credere che essa sia stata presa direttamente dagli scritti dell'opinante. Gli antichi non avevano della proprietà letteraria il concetto dei popoli moderni; essi, a quanto sembra, riportavano interi passi di altri scrittori senza molti scrupoli; e anche i plagi dovevano essere molto più frequenti che ai nostri tempi, perchè la scarsezza dei libri toglieva al lettore la possibilità del confronto e del controllo. Esagera in un senso contrario l'Hirzel nel derivare quasi tutto il discorso dal libro di Filone, che spinse Antioco a scrivere il *Soso*, escludendo, eccettuato che per un passo, i lavori di Clitomaco.

Per me nessuna critica, sia germanica, sia latina, per quanto profonda, ingegnosa e sottile, può avere maggior valore delle dichiarazioni esplicite di Cicerone. Ora leggasi che cosa dice Cicerone di Clitomaco (II, 98): « Sed ut omnes istos aculeos et totum tortuosum genus disputandi relinquamus ostendamusque, qui simus, iam explicata tota Carneadis sententia Antiochea ista conruent universa. Nec vero quicquam ita dicam, ut quisquam id fingi suspicetur; *a Clitomacho sumam*, qui usque ad senectutem cum Carneade fuit, homo et acutus, ut Poenus, et valde studiosus ac diligens. *Et quattuor eius libri sunt de sustinendis adsensionibus; haec autem, quae iam dicam, sunt sumpta de primo* »; a II, 16, parlando della laboriosità di Clito-

maco, aggiunge: « declarat multitudo librorum »; altrove ancora (II, 102): « Explicavi paulo ante *Clitomacho auctore*, quo modo ista Carneades diceret; accipe, quem ad modum eadem dicantur a Clitomacho in eo libro, quem ad C. Lucilium scripsit poëtam, cum scripsisset iisdem de rebus ad L. Censorinum, eum, qui consul cum M. Manilio fuit. *Scripsit igitur his fere verbis (sunt* enim *mihi nota,* propterea quod earum ipsarum rerum, de quibus agimus, prima institutio et quasi disciplina illo libro continetur) sed scriptum est ita »; II, 108, « credo Clitomacho *ita scribenti,* Herculem etc. »; II, 137: « *Legi apud Clitomachum* etc. »; II, 78: « equidem Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens ». Non teniamo conto dei rimanenti passi delle *Accademiche* e degli altri libri di Cicerone, nei quali di Clitomaco è riferita o una sentenza, o un'opinione, o un racconto, senza che ne sia citato lo scritto fonte, perchè queste notizie potrebbero essere derivate da altro autore greco. Come, non ostante tutte queste dichiarazioni di Cicerone, si possa avere il coraggio di sostenere che solo un brano sia stato preso da Clitomaco, è impossibile comprendere; a meno che l'Hirzel, per un'intuizione speciale tutta sua propria, conoscesse più esattamente di Cicerone stesso le opere greche, a cui questi attinse. Adunque la fonte principale per questa parte delle *Accademiche* è Clitomaco.

Tuttavia non è verosimile che questa sia l'unica. Deve pure essere stato adoperato uno scritto di Filone, altrimenti rimarrebbe senza spiegazione plausibile ciò che in esso vi ha di essenzialmente filoneo, oppure bisognerebbe fare forse troppo assegnamento sull'effetto prodotto dalla famigliarità di Filone sulla vita intellettuale dell'Arpinate. Quale fu questa seconda fonte?

Lo Zeller, senza addurre le ragioni, sostiene sia un libro che Filone dovrebbe avere scritto in risposta al *Soso* di An-

tioco; l'Hirzel invece deriva il discorso di Cicerone dal libro di Filone, contro cui appunto polemizzò Antioco nel *Soso*. L'una e l'altra opinione non ci paiono bastevolmente dimostrate. Non abbiamo dati sufficienti per poter sostenere, come fa il Krische (pag. 194), che Filone non abbia risposto per iscritto al *Sosus*; ma neppure siamo autorizzati dalle citazioni fatte dallo Zeller (pag. 592 n. 3) ad accettare la sua opinione che una risposta scritta vi fu. Se Cicerone racconta (*Ac.* II, 17): « Philone autem vivo patrocinium Academiae non defuit »: e Agostino (*contra Academicos* III, 41): « huic (Antioco) arreptis iterum illis armis et Philon restitit donec moreretur, et omnes ejus reliquias Tullius oppressit », non si può arguirne che Filone abbia scritto un libro contro il *Soso*, giacchè potrebbe avere difesa la Nuova Accademia a voce; e tanto meno ch'esso sia veramente venuto nelle mani di Cicerone. Poichè è assai inverosimile che questi, ammiratore di Filone più che di Antioco, se avesse conosciuta questa risposta e approfittatone, non l'avesse menzionata, come fa degli scritti di Clitomaco. Capisco che questa sarebbe la spiegazione più semplice della disposizione e del contenuto del *Lucullo*; ma ciò che si presenta come ovvio e facile, non è sempre conforme a verità.

L'argomento principale, su cui l'Hirzel si fonda per sostenere che la fonte per la replica di Cicerone fu il libro stesso di Filone, a cui rispose Antioco nel *Soso*, consiste in una certa concordanza di ordinamento esterno e di contenuto che il professore tedesco vuole ravvisare nei due scritti. Ma questa concordanza è derivata da sì poche e incompiute informazioni, che l'opera sua di ricostruzione ideale dello scritto filoneo in discorso ci fa ammirare l'acutezza d'ingegno dell'autore, ma non finisce di persuaderci. A lui sembra che (pag. 339) queste notizie sull'andamento e sul contenuto di questo scritto

di Filone, benchè poche, siano così determinate da giustificare la sua asserzione. Imperocchè, come racconta Cicerone (II, 12), l'opera dividevasi in due libri e conteneva una nuova e peculiare concezione del percepibile καταληπτὸν escogitata da Filone. Ora, ambedue questi caratteri, a giudizio dell'Hirzel, presenta il discorso di Cicerone, perchè esso contiene appunto l'esposizione di questa nuova dottrina di Filone e si divide in due parti, che sono la giustificazione del punto di vista filoneo, e la polemica contro Antioco. Ma ci ha l'Hirzel dimostrato che Cicerone poteva aver acquistata conoscenza di quest'innovazione del pensiero accademico intorno al *percepibile* in nessun altro modo, nè da nessun altro scritto di Filone? A quale testimonianza egli s'appoggia per affermare che uno dei due libri dell'opera filonea attaccava le idee di Antioco? L'Hirzel però giudica di potere con questa ipotesi spiegare più facilmente l'adirarsi di Antioco alla lettura del nuovo scritto del suo maestro. Non ci appare dal racconto ciceroniano ombra di risentimento personale; l'irritazione di Antioco era interamente disinteressata, ossia sollevata dalla conoscenza del libro considerato nel suo aspetto oggettivo, cioè nell'indole delle idee espressevi, troppo diverse da quelle professate anteriormente.

Ci pare di poter concludere che, nello stato presente degli studi filologici e storici, non è possibile determinare a quale scritto abbia Cicerone attinto, per l'esposizione della concezione di Filone del καταληπτὸν che si trova nel *Lucullo;* mentre è cosa quasi indubitata che per quello che risguarda la concezione degli Accademici anteriori e segnatamente di Carneade, abbia avuto sott'occhio le opere di Clitomaco, e secondo ogni verosimiglianza, quella περὶ ἐποχῆς.

§ 6. — Fra le molte questioni che si sollevarono dai Tedeschi intorno alle fonti del *Lucullo*, parmi sia a torto stata

dimenticata quella della possibilità che Metrodoro di Stratonica sia stato una fonte secondaria. Questo Metrodoro prima fu epicureo, indi discepolo di Carneade e oratore acuto e facondissimo (*De orat.* I, 45). Di lui Cicerone dice ch'era giudicato buon conoscitore della dottrina carneadea (*Ac.* II, 16); e altrove: « Licebat enim nihil percipere et tamen opinari, quod a Carneade dicitur probatum; equidem Clitomacho plus quam Philoni aut Metrodoro credens hoc magis ab eo disputatum quam probatum puto » (*Ac.* II, 78). In questo passo, che sembrami degno di considerazione, trattandosi in esso dell'interpretazione di un punto importantissimo ed uscuro della dottrina di Carneade, Cicerone, accanto alla autorità di Clitomaco e di Filone, ha messa innanzi quella di Metrodoro. E siccome Cicerone non ebbe con costui famigliarità alcuna, ciò può farci pensare ch'egli siasi giovato anche di qualche scritto, a noi ignoto, di Metrodoro per conoscere le idee di Carneade. Questa congettura ci pare tanto meno da rigettarsi in quanto che Metrodoro non fu un semplice scolaro di Carneade; ma ebbe vedute proprie. Di fatto, se diamo fede a ciò che narra Sant'Agostino, il quale sembra avere ricavata l'informazione da una parte delle *Accademiche* di Cicerone, a noi non pervenuta, Metrodoro, prima ancora di Antioco, tentò di combattere la scepsi, confessando che gli Accademici avevano sostenuto nulla potersi percepire, non per intimo convincimento, ma spinti dalla necessità di procacciarsi armi contro lo stoicismo (*contra Academicos* III, 18, 41). Se poi si obbiettasse che allora si dovrebbero ammettere, come fa il Krische da noi combattuto, che converrebbe assumere come fonti anche tutti i filosofi stoici, di cui Cicerone fa menzione nel *Lucullo*, si potrebbe rispondere che le idee stoiche sono qui riferite solo per confutarle; laddove negli scritti di Metrodoro, se realmente ne compose, egli poteva verosimilmente trovare

qualche teoria positiva di quelle che viene propugnando nel suo *Lucullo*.

§ 8. — Più facile è la ricerca delle fonti del frammento a noi pervenuto della seconda edizione delle *Accademiche*, intorno a che sono generalmente accettate le conclusioni a cui è riuscito il Krische. Quella parte che nel dialogo della prima edizione era sostenuta da Lucullo, è nella seconda attribuita a M. Varrone, seguace dell'indirizzo di Antioco, del quale aveva udite le lezioni in Atene. Tutto il discorso varroniano, che occupa quasi per intero il frammento, è informato alle idee di Antioco. Di fatto sono idee di costui, il quale (essendosi proposto come scopo ultimo del suo filosofare di ricondurre l'Accademia ai principii platonici e di riuscire ad un ecceletismo che conciliasse le varie tendenze filosofiche) si dava assai pensiero di togliere le differenze stabilite tra le scuole a lui anteriori e quelle contemporanee, sono idee di costui, dico: 1° che gli antichi Accademici differissero dai Peripatetici solamente nei nomi e non nelle cose, derivando immediatamente gli uni e gli altri la loro filosofia da Socrate e consentendo tra loro sulla partizione delle cose da desiderare e da fuggire (17 e s. e 22); 2° che l'innovazione introdotta da Zenone, il fondatore della scuola stoica, nelle dottrine insegnategli dal maestro Polemone non fosse per niente sostanziale (34 e 37); 3° che i Platonici e i Peripatetici, abbandonando il metodo di filosofare socratico, ridussero le loro idee in un corpo di dottrina e a formole determinate, iniziando così la filosofia dommatica (17). Rivela il colorito di una dottrina, che pur essendo accademica, inclina allo Stoicismo, e vuole spiegare questo con Platone la partizione della filosofia in tre discipline, cioè etica, fisica e dialettica (I, 19), e l'ordine secondo il quale ciascuna di esse venne svolta, cioè l'etica per

la prima (c. 5-6); la fisica per la seconda (c. 7), e da ultimo la dialettica (c. 8 e ss.).

Questo per la sostanza delle idee esposte nel discorso di Varrone.

Non mancano poi accenni espliciti ad Antioco. Imperocchè viene ricordato un libro scritto contro Filone, che sosteneva esservi due Accademie; dell'opera di Antioco non è detto il titolo, ma pare si riferisca qui al *Soso* (I, 13); Attico, che è presente al dialogo, dichiara tornargli cosa gradita sentirsi ricordare quanto udì da Antioco stesso (I, 14); Varrone afferma che spiegherà la correzione fatta da Zenone alla disciplina di Polemone, *sicut solebat Antiochus* (I, 35); terminato il discorso di Varrone, Cicerone osserva che l'amico dimostrò la relazione esistente fra l'antica e la nuova Accademia, *ut Antiocho, nostro familiari, placebat* (I, 43). E se mai avessimo ancora dubbio alcuno che il discorso di Varrone sia un rifacimento delle idee antiochee, ce lo toglierebbe la testimonianza di una lettera di Cicerone ad Attico (XIII, 19, 3), nella quale, parlando della disposizione delle *Accademiche*, scrive: « In eis quae erant contra ἀκαταληψίαν praeclare collecta ab Antiocho, Varroni dedi ».

Per ciò che concerne il capo XII, in cui incomincia a parlare Cicerone dell'innovazione di Arcesilao, mancano criterî sufficienti per assegnarne la fonte ad Antioco, come fece il Krische, giacchè *accepimus* (44), *appellant* e *nominetur* (46) sono dizioni generiche che possono riferirsi tanto ad Antioco quanto a Filone e Clitomaco, o ad altri; e d'altra parte l'esame del contenuto non può farci risolvere a riconoscere di questo breve frammento una fonte piuttosto che l'altra.

Sez. 3ª. — I cinque libri Intorno ai fini dei beni e dei mali.

§ 1. — Come le *Accademiche* contengono la trattazione del problema fondamentale della filosofia teoretica, cioè la dottrina della conoscenza, così i cinque libri *De finibus*, scritti lo stesso anno (45 a. C.), risguardano la questione capitale della filosofia pratica, cioè quella del *sommo bene* e *male;* e questa è, tra le filosofiche, forse l'opera in cui Cicerone appare più accurato ed esatto, sebbene lasci a desiderare in quanto a coerenza di principii. Ma, mentre in quello scritto egli aveva rivolto il suo pensiero quasi esclusivamente agli Accademici e alle differenze specifiche manifestatesi in questa scuola, perchè nella filosofia teoretica egli accettava le loro idee; nel *De finibus*, trattandosi di questioni riguardanti da vicino la vita pratica, le studia sotto un punto di vista più esteso ed espone le teorie delle principali scuole ateniesi. Ce lo dice egli stesso nel *De divinat.* II, 2: « Quum fundamentum esset philosophiæ positum in finibus bonorum et malorum, perpurgatus est is locus a nobis quinque libris, ut quid a quoque et quid contra quemque philosophum diceretur intelligi posset ».

Tutta l'opera comprende tre conversazioni, alla prima delle quali, che s'immagina avvenire nell'anno 50 a. C., prendono parte Q. Manlio Torquato e C. Valerio Triario, di cui quegli espone la dottrina epicurea (libro I.), e a lui risponde Cicerone (libro II.) confutandola; nella seconda, collocata nell'anno 52 a. C., Catone il minore fa conoscere la dottrina stoica (libro III.), e appresso Cicerone mostra che questa, nella sostanza, non differisce da quella professata dall'antica Accademia e dal Peripato (libro IV.); alla terza, che si suppone aver luogo nel 79 a. C., partecipano M. Pupio Pisone, che discorre la dottrina degli Accademici e dei Peripatetici, nonchè Cicerone e altri.

Come si vede, in questi dialoghi Cicerone si è riservata la parte critica e principale, attribuendo le altre a illustri Romani, tutti defunti. Noi, pur non trascurando l'andamento e l'insieme di tutto il lavoro, dovremo ricercare le fonti degli ultimi due libri, come quelli che riguardano l'Accademia. Non dimeno, affinchè si abbia un'idea più compiuta degli studi filosofici di Cicerone, sarà bene indicare brevemente le conclusioni alle quali si pervenne dai critici moderni intorno alle fonti degli altri tre libri, senza entrare in lunghe discussioni.

§ 2. — L'Hirzel (vol. II, parte 2ª, pag. 669 690), con un esame paziente e acuto, mette in luce che l'esposizione positiva della dottrina epicurea fatta nel primo libro e la critica della stessa contenuta nel secondo, non si corrispondono. Questo è segno evidente che hanno due fonti diverse. Dall'ordine difettoso del contenuto del primo libro parrebbe che Cicerone avesse composto da sè il lavoro coll'uso di più libri, se non che il trovare vocaboli tradotti letteralmente dal greco (61), è per l'Hirzel indizio sicuro che seguì un testo greco. Il qual ragionamento non mi pare ben fondato, perchè libri difettosi e disordinati avranno composto anche i Greci e non solamente Cicerone, e si spiega benissimo la traduzione letterale di quelle parole straniere anche immaginando che abbia fatto uso di più libri. Però, accettando che la fonte sia stato uno scrittore solo, chi sarà questi? Il Madvig, nella prefazione alla sua edizione, sostiene che Cicerone si valse d'uno degli Epicurei vicini al tempo suo, giacchè nell'esposizione si nota una diversità di opinione, che incominciò a manifestarsi tra gli abitatori del Giardino solo tardi. Ora costui non può essere che Fedro, o Zenone, i quali Cicerone ascoltò assiduamente in compagnia dell'amico Attico (16). Pel carattere dialettico e polemico, che era proprio di Zenone (*De nat. de.* I, 59; 93), è verosimile

che costui sia la fonte; o meglio ancora uno de'suoi seguaci, perchè con questa ipotesi si chiarirebbe più facilmente quanto si dice delle divergenze sorte tardi fra gli Epicurei, sebbene non sia impossibile che Zenone stesso abbia preso in esame nel suo scritto le opinioni, diverse dalle sue, del condiscepolo Fedro. Come seguace di Zenone e custode della teoria epicurea è nominato Filodemo, il quale trasse da un lavoro di quello il suo libro περὶ παῤῥησίας e approfittò delle lezioni del maestro per comporre il lavoro περὶ σημείων (1).

§ 3. — La critica della dottrina epicurea, che forma la contenenza del secondo libro, è dal Madvig (2) ritenuta proveniente dallo stoico Crisippo; se non che lo Zietschmann (3), avendo osservato che l'ammettere, come si fa in quella critica (86), quale elemento indispensabile della somma felicità che questa non si possa mai perdere, contraddice al principio di Crisippo che la virtù si può perdere (Diog. Laer. VII, 127); negò che Crisippo fosse la fonte, e per una serie di ragionamenti, che qui non è luogo di riferire, fu condotto a Panezio, non escludendo però in modo assoluto Posidonio. Secondo l'Hirzel (4), nè può essere uno Stoico la fonte, nè un Accademico puro; non può essere uno Stoico, perchè in principio del discorso si dichiara appartenere all'Accademia (1) e tale si rivela anche altrove (80); non un Accademico puro, perchè in alcuni luoghi assume il tono dommatico e procede come avversario della Nuova Accademia (43); si potrebbe supporre che Cicerone, il quale non aveva principii filosofici del tutto fissi, avesse elaborata da sè la critica. Ma anche questo è inammissibile, perchè la confu-

(1) Cf. H. Diels, *Doxographi graeci*. Berolini, 1879, pag. 127.

(2) V. prefazione sovra citata, pag. 62.

(3) G. Zietschmann, *De Tusculan. disputat. fontibus, dissertatio*. Halle, 1868, pag. 5 e s., 31 e s., 47.

(4) Vol. II, parte 2ª, pag. 635-668.

tazione non corrisponde all'esposizione (cf. II, 5 con I, 29; 26 con 45; 31 con 30; 48 con 42 e ss.; 51 con 57; 53 con 50 e s.; 63 con 40; 82 e ss. con 66 e ss.; 87 con 63; 108 con 56). La contraddizione non si può altrimenti sciogliere, a sentenza dell'Hirzel, che col supporre essere di Antioco lo scritto, dal quale derivò tutto il secondo libro *De finibus*. L'ipotesi assume tutta l'apparenza della verità, ove si osservi che in questa critica Cicerone si attiene e alla morale peripatetica e alla stoica (48 e 76); il che era proprio dell'eccletico Antioco; come proprio di questi è il giudizio intorno a Carneade (42) e ad altre teorie enunciate nel libro.

A me pare che le difficoltà rilevate dall'Hirzel si possano benissimo sciogliere assumendo come fonte uno scritto di Panezio di Rodi. Imperocchè lo spirito di tutta la critica della dottrina epicurea contenuta nel secondo libro *De finibus* concorda colle vedute dell'amico di Lelio e Scipione. Di fatto con Panezio incomincia a manifestarsi nella Stoa una tendenza eccletica (1); egli raddolcisce la durezza della morale stoica (*De fin.* IV, 79); primo fra i suoi correligionari, rigetta gli auspici, gli oracoli, i sogni, ecc., e si astiene dall'assenso (*Ac.* II, 107); egli « semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, *ut ipsius scripta* declarant » (*De fin.* IV, 79). Arrogi che noi abbiamo testimonianza sicura che Cicerone ebbe nelle mani scritti di Panezio, come quello intitolato τὰ περὶ τοῦ καθήκοντος, che gli servì per la composizione del *De officiis;* e scrisse ad Attico (13, 8) di mandargli quello περὶ προνοίας. E se nel libro è espressa qualche veduta che sia propria dell'Accademia, non possiamo noi pensare che questa sia elaborata da Cicerone?

(1) Veggasi A. Chiappelli, *Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone,* nella *Filosofia delle scuole italiane,* 1882, vol. 26, p. 224, 330 e ss.

Dobbiamo noi ritenere il filosofo romano incapace di aggiungere, di togliere, di modificare, sia pure in cose di secondaria importanza, lo scritto greco, al quale si appoggiò in modo speciale per la composizione della critica dell'Epicureismo? Queste mi paiono esagerazioni.

§ 4. — Del terzo libro del *De finibus* Chr. Petersen (1) ritenne come unica fonte uno scritto di Crisippo da Soli. Lo Zeller (2), avendo osservato una concordanza, in parte perfino di parole, fra Diogene Laerzio (VII, 85 e ss.) e Cicerone (*De fin.* III, 5 e ss.) sur una questione sostanziale, e vedendo che Diogene dichiara apertamente di seguire in essa il libro di Crisippo intitolato περὶ τέλους, fu indotto ad affermare che alcuni passi del libro ciceroniano in discorso, almeno mediatamente, furono tolti da Crisippo. Il Madvig poi, senza risolvere la questione, tiene per verosimile che Cicerone abbia usato specialmente Diogene e un suo seguace, e in certi singoli punti, Crisippo e Panezio, o Posidonio.

L'Hirzel (3), dopo avere avvertito che tutta l'esposizione della dottrina stoica contenuta nel terzo libro *De finibus* ha un ordine interno e sostanziale anche dove mancano i passaggi, e che la possibilità di poterli stabilire (come tenta di fare lui realmente), basta a rendere verosimile che le singole parti dell'esposizione debbono il loro posto non al cieco caso, o ad un arbitrio inconsiderato, ma ad un disegno prestabilito e determinato, e che questo disegno non può essere stato ideato da Cicerone, asserisce che non può comprendere come siasi pensato

(1) *Philosophiae Chrysippeae fundamenta*, Altona u. Hamburg, 1827, pag. 265.

(2) Vol. IV, pag. 208 n. 2.

(3) Vol. II, parte 2ª, pag. 567-590.

a Crisippo quale fonte, poichè traccie manifeste delle dottrine di uno Stoico posteriore sono sparse in tutto lo scritto. E valga il vero: in esso è ricordata (41 e 57) la polemica di Carneade, il quale, quando morì Crisippo, aveva soli circa cinque anni di età; e vi sono riferimenti ai Peripatetici meno antichi (41 e ss.), dei quali era capo Critolao. Ma neppure quest'ultimo, quantunque ne sia ricordata la definizione del bene (33 e 49) e il valore grande che attribuiva all'εὐδοξία (57), può essere la fonte, perchè accanto a questa sua opinione è espressa quella degli Stoici posteriori, i quali, messi alle strette da Carneade, mutarono il loro modo di vedere (57); nè Antipatro, nè Panezio, nè Posidonio, essendo sostenute opinioni contrarie alle loro, come si può mostrare col confronto di alcuni passi di Galeno (1). L'Hirzel con un esame particolareggiato del processo evolutivo avvenuto nella scuola stoica, viene a stabilire che il terzo libro *De finibus* ha un'unica fonte, e questa è uno scritto di Ecatone da Rodi, scolaro di Panezio, del quale Cicerone parla nel *De officiis* (III, 63 e 89). Questo scritto non conteneva tutta l'etica stoica, sì solamente la teorica del sommo bene.

Tutta la dimostrazione dell'Hirzel cade, se non si ammette l'inettitudine di Cicerone a riunire in un tutto organico la materia che avesse per avventura raccolto da due o più autori. A che io non so quanti vorranno con lui consentire.

Il quarto libro *De finibus*, che ha per suo obbietto la critica della teoria stoica esposta nel precedente, fu dal Madvig derivato interamente da Antioco; alla quale opinione non si accosta l'Hirzel (p. 260-630), perchè, avendo egli osservato che alla fine del libro (74 e ss.) si criticano i paradossi

(1) *De placitis Hippocratis et Platonis*. Leipzig, 1874, pag. 429 e 462.

stoici e particolarmente quello che tutti i peccati sono uguali, critica già svolta anteriormente (63 e ss.), ritiene incredibile che Antioco si fosse in tale guisa ripetuto; donde segue che l'ultima parte del libro, la quale si connette coll'anteriore solo superficialmente, fu presa da un altro scritto, probabilmente da uno scettico Accademico, che avesse assunto l'ufficio di combattere i paradossi stoici. Questa conclusione è fondata sul presupposto che libri sconclusionati e con ripetizioni sapesse scrivere solamente l'illustre romano e non i Greci, presupposto, a mio avviso, finora non dimostrato, almeno per rispetto ad Antioco, del quale non possediamo alcuna opera.

§ 5. — Di maggiore importanza è per noi il quinto libro, perchè contiene la dottrina di Carneade intorno al sommo bene e i suoi rapporti con altre.

Secondo il Madvig (p. 621 n. 11), i primi cinque capitoli sono tratti da un antico Peripatetico e probabilmente da Teofrasto, giacchè in qualche punto e specialmente dove (11) si parla della vita contemplativa del sapiente, somigliantissima alla divina, sono espresse opinioni individuali di Teofrasto. Al che si oppone l'Hirzel, sostenendo che l'intero libro è provenuto da uno scritto di Antioco. In primo luogo il passo riguardante la vita contemplativa e quieta, tutta intenta alla conoscenza delle cose, non contraddice agl'insegnamenti di Aristotele (1) e, sebbene quella concezione non sia propria di Antioco, può questi averla esposta nel suo scritto prima di entrare nello svolgimento della sua.

L'ipotesi dell'Hirzel sarebbe verificabile e da accettarsi, ove si potesse dimostrare che nei primi cinque capi si contengono idee, le quali non potrebbero essere state espresse da Teofrasto; ciò che non pare. È quindi più naturale di at-

(1) Cf. Zeller, II, p. 614, n. 1.

tribuire, come fa il Madvig, a Teofrasto quella prima parte, tanto più che in essa le dottrine e gli scritti di lui sono esplicitamente menzionati da Cicerone, e altrove (I, 6) afferma che egli si diletta non poco di trattare argomenti prima svolti da Aristotele; ed il libro suo intorno alla vita beata è citato, come in altri passi, così in questa parte del quinto libro *De finibus* (*Tuscul.* V, 24; *De fin.* V. 12; 85, 86); e di lui sono pure ricordati i libri ἐξωτερικοὶ e ἀκροαματικοί (*De fin.* V, 12). Da tali citazioni, che si potrebbero aumentare, risulta, più che all'evidenza, che non uno solo, ma più scritti di Teofrasto erano venuti alle mani di Cicerone. Ora, non viene egli da sè che Cicerone, dovendo parlare di lui e degli altri Peripatetici antichi, siasi giovato di essi? Le ipotesi debbono introdursi nelle scienze vuoi storiche, vuoi fisiche, solo quando non è possibile trovare di un fatto una spiegazione sufficiente e naturale; ora, a che supporre qui che Antioco d'Ascalona abbia dettato un libro, nel quale prima di mettere fuori le sue idee intorno al sommo bene, abbia discorso delle corrispondenti di Teofrasto?

Che poi la dottrina di Carneade intorno alla partizione e all'essenza del sommo bene, insieme col rimanente contenuto del libro, abbia la sua origine da Antioco, è cosa quasi indubitata. Innanzi tutto quel modo di concepire i rapporti fra le dottrine della Nuova e dell'Antica Accademia e fra i Peripatetici e gli Stoici, è peculiare dell' indirizzo antiocheo, del quale già rilevammo la tendenza ecletica; secondariamente non mancano dichiarazioni esplicite di Cicerone, che confessano la figliazione delle teorie enunciate da quelle dell'Ascalonita.

Tuttavia non è verosimile che Cicerone abbia pedestremente seguito un esemplare scritto, come vogliono i critici tedeschi; ma piuttosto ch'egli abbia depositato in quelle pa-

gine la sostanza delle lezioni udite da Antioco intorno al sommo bene. Oltre le ragioni d'indole generale per le quali pare da accogliersi questa congettura, cioè che non si può negare in lui l'attitudine ad accogliere, ritenere e ordinare in una forma propria i pensieri altrui, militano qui in nostro favore altre d'indole speciale, e sono: l'avere Cicerone messo in bocca a Pisone, il quale aveva in Atene frequentata la scuola di Antioco, l'esposizione, e l'avere immaginato che il dialogo avesse luogo nei viali dell'Accademia e propriamente in quell'inverno (79-78 a. C.), nel quale egli prese parte alle lezioni di Antioco. Un ragionamento di analogia può confermare la nostra opinione. I. Klein (1), calcando le orme del Brandis (2), chiarì quanta influenza ebbero su Cicerone per la composizione dei *Topici* i precetti dell'Accademia. M. Wallies, riprendendo in esame più accurato le fonti dei *Topici*, secondo lui troppo trascurati dai retori, perchè troppo filosofici, e dai filosofi, perchè troppo retorici, mise in luce che l'uso seguito da Cicerone in questo libro di mescolare sentenze vere di Aristotele con altre da lui mai insegnate e a lui falsamente attribuite, indica che egli non attinse direttamente da Aristotele, di cui conobbe forse gli scritti retorici, ma non i topici. Una serie di ragioni, che qui non è opportuno riferire, condusse poi il Wallies a concludere che la fonte principale di Cicerone in questo scritto (c. 2-20) fu Antioco (3). Lo Zeller però, sia perchè la fretta con cui Cicerone dettò i *Topici* gli deve aver impedito di consultare libri, sia perchè non trovasi ricordo di un lavoro di Antioco sulla topica, congettura che quegli siasi ap-

(1) *De fontibus Topicorum Ciceronis*, Diss. Bonnae, 1844.

(2) *Museum Rhenanum*, 1832, vol. III, pag. 547 e s.

(3) MAXIMILIANUS WALLIES, *De fontibus topicorum Ciceronis*, Halis Saxonum, 1878.

poggiato ad una lezione di questi, forse aiutandosi con note manoscritte.

E perchè, si chiede, non può avere Cicerone tenuto il medesimo procedimento nello scrivere il quinto libro *De finibus*? Pare anzi verosimile che in generale egli dovesse avere maggiore premura di far conoscere a' suoi concittadini, impediti, pochissimi eccettuati, di ascoltare i grandi maestri greci, le teorie da lui raccolte dalla loro bocca, più che di esercitare l'ufficio di puro interprete (1), poichè questo doveva giovare alla coltura romana più che non le versioni, essendo lo studio della lingua greca al suo tempo divenuto un'occupazione quasi generale. L'esempio di Catone illumini. A ciò s'aggiunge un argomento d'ordine negativo, ma pure tutt'altro che trascurabile. Nessuno dei passi citati dall'Hirzel per dimostrare che Cicerone derivò il quinto libro da uno scritto di Antioco (8, 14, 16, 81), nè un altro da lui omesso, dove pure si ricorda Antioco come fonte (75), offre menzione di libri dello stesso, ma sempre si riferisce alle sue parole. Del resto che costui abbia scritto un'opera contenente la materia trattata nel *De finibus* a noi non consta. Ora, se di Teofrasto in questo stesso libro Cicerone ricorda i titoli di vari scritti, per quale ragione avrebbe dovuto passare sotto silenzio la supposta opera di Antioco? Ai lettori la risposta. I quali per ora prego di non dimenticare, come conclusione, che quanto Cicerone nel *De finibus* ci racconta intorno ai Nuovi Accademici era uscito dalla bocca di Antioco, che già aveva abbandonato lo scetticismo

(1) *De fin.* I, 6: « Quid, si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus? quid habent, cur Graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis? Nam si dicent ab illis has res esse tractatas, ne ipsos quidem Graecos est cur tam multos legant, quam legendi sunt ».

accademico e mirava a confondere le idee della Nuova con quelle dell'Antica Accademia, del Liceo e della Stoa.

Sez. 4ª. — **Le dispute tuscolane.**

§ 1. — I cinque libri intitolati *Tusculanae disputationes*, che Cicerone incominciò a scrivere nel medesimo anno che quelli *Intorno ai fini* (45 a. C.), condusse a compimento e pubblicò l'anno seguente, concernono, come questi, la filosofia pratica e più propriamente, come Cicerone stesso dice, le cose massimamente necessarie a una vita felice (*De Divinat.* II, 2); Arcesilao è nominato due volte (V, 107 e 109), come esule; di Carneade si ricordano i lunghi viaggi (V, 107); l'amore della filosofia da lui eccitato in Roma (IV, 5); il metodo di disputare (V, 11), esposto anche in altri libri; le polemiche contro gli Stoici (III, 59; IV, 53); la dissertazione contenuta nel libro che Clitomaco mandò ai Cartaginesi per consolarli della schiavitù (III, 54); il suo giudizio in una controversia sui beni tra Peripatetici e Stoici (V, 120); la sentenza che il benessere vero consiste nel godere i primi beni della natura, o tutti, o nella maggior parte (V, 83, 84, 87). Questo scritto, non contenendo adunque altro che accenni alle vedute dei Neo-accademici, è per lo scopo nostro di minore importanza dei due antecedenti. Parmi tuttavia prezzo dell'opera toccare brevissimamente gli ultimi risultati degli studi tedeschi intorno alle sue fonti.

Quì più che altrove c'è piena anarchia. Otto Heine (1) credette avere dimostrato che le fonti sono Panezio, Crisippo e Platone, gli scritti dei quali furono liberamente usati da Cicerone. Lo Zeller (IV, p. 559, n. 2) nega ciò, pel motivo che la dottrina di Panezio è in opposizione con quella difesa da Cicerone; e accoglie invece l'opinione messa innanzi dal Cors-

(1) *De fontibus tusculanarum disputationum*, Weimar, 1863.

sen (1), secondo il quale Posidonio è la fonte, opinione che trovò più tardi un valido difensore anche in Poppelreuter (2); mentre lo Zietzschmann (3) fa derivare, come l'Heine, le *Tuscolane* da diversi filosofi, cioè da Crisippo, Posidonio, Antioco e da un Epicureo degli ultimi tempi.

§ 2. — A tutti costoro si oppone l'Hirzel (4), il quale, con quella acutezza che gli è propria, analizzando i cinque libri delle *Tuscolane*, trova come nota predominante di tutti che lo scetticismo è metodicamente e conseguentemente mantenuto; il che fa rivolgere subito il pensiero ad un filosofo Neo-accademico quale fonte; e indagando ancora più addentro per cogliere la nota individuale di una tale dottrina, egli trova che non poteva essere propria che di Filone. Secondo lui, è manifesta l'origine scettica dello scritto da ciò che le soluzioni dei problemi discussi non sono date per *certe* e *fisse*, quasi fossero responsi di Apollo, bensì come *verosimili* (I, 9 e 17; IV, 11); e dalla forma del dialogo che è, per dichiarazione di Cicerone stesso, socratica (I, 7 e s.) e carneadea (V, 11). Di fatto, tanto nella divisione del problema generale, quanto in quella delle singole questioni, si mettono sempre innanzi due aspetti opposti fra loro. Ad esempio, nel primo libro arriva a dimostrare che la morte non è un male, tanto nell'ipotesi che l'anima sia immortale, quanto nella contraria; il quale procedimento era proprio degli Scettici.

Così è scettica la trattazione della sede dell'anima (I, 50 e 67),

(1) *De Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I. Tuscul. disput. et in Somnio Scipionis auctore.* Bonn, 1878, p. 37 e ss.

(2) *Quae ratio intercedat inter Posidonii* περὶ παθῶν πραγματείας *et Tusculanas disputationes Ciceronis,* Diss. in Bonn, 1883.

(3) *De Tusculanarum disputationum fontibus,* Diss. Halle, 1868.

(4) R. Hirzel, *Untersuchungen,* ecc. III, p. 342-405.

perchè riesce ad una conclusione, che è presentata come credenza e non come sapere (I. 70); quella della natura e della sede della divinità, ecc. Il risultato finale, a cui giunge il critico tedesco, è che probabilmente le *Tuscolane* non solo provengono da un unico autore, cioè da Filone, ma anche da un unico scritto di lui; altrimenti non si potrebbe spiegare come tutti e cinque i libri presentino una coerenza ben mantenuta pel contenuto e pel metodo. Certo non può avergli servito quello stesso che per le *Accademiche,* poichè quello era teoretico e conteneva una polemica contro il dommatismo, principalmente di Antioco. Quale fu dunque? Stobeo (*Ecl. eth.* 40 ss.; ediz. C. Wachsmuth, vol. II. p. 39 e ss.) parla di un libro di Filone intitolato λόγος κατὰ φιλοσοφίαν, il quale, come le *Tuscolane,* riguarda solo la moralità e la felicità umana che da questa può derivare. Come un libro delle *Tuscolane* si occupa della questione del sommo bene, così anche l'ultima parte generale dello scritto di Filone (Stob. 42) è dedicata a una tale questione; e le regole speciali del vivere che formano il resto del libro greco (Stob. 44), sono trattate da Cicerone alla fine dell'opera. E se il Greco non pare avere esposta una teoria intorno alle passioni (περὶ παθῶν), come fece il Romano, è da osservarsi che questi fa dipendere le passioni dalle opinioni false, della cui rimozione non è taciuto nello scritto di quegli (Stob. 42). Che intendeva Filone per opinioni false? Certamente quelle che hanno per oggetto il bene od il male, come risulta da Stobeo (42), il quale raccoglie sotto il titolo ὁ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπος, tutta la parte curativa, perciò anche quella delle false opinioni. Quanto più caratteristico è il concetto delle passioni nelle *Tuscolane* (V, 42), tanto più abbiamo diritto di considerarne come fonte lo scritto di Filone. Come nelle *Tuscolane* al libro sulle passioni segue quello sulla bastevolezza della virtù quale mezzo alla felicità, così nello

scritto riassunto da Stobeo alla parte terapeutica segue quella sul sommo bene. Inoltre in ambedue i filosofi sono chiamate malattie dell'animo le passioni dipendenti dalle false opinioni (1); in ambedue sono confrontate fra loro le condizioni sane e ammalate dello spirito e del corpo; in ambedue viene concepito quale compito della filosofia la guarigione spirituale dell'uomo. (Stob. 42 ss.; Cic. II, 11, 43, 45; III, 1 e ss.). Se non si accettasse quale fonte lo scritto filoneo indicato, non si saprebbe spiegare perchè Cicerone, nel tempo in cui compose i suoi scritti filosofici, adoperasse numerosi libri di altri filosofi e di Antioco, e nessuno del suo maestro più caro. Non pare possibile che chi si proponeva di avviare i Romani alla filosofia ignorasse quell'opera di Filone, che pur sembrerebbe da stimarsi la più importante, essendosi meritato un riassunto da Stobeo.

§ 3. — L'Hirzel, a mio avviso, è riuscito a dimostrare con una certa verosimiglianza che Cicerone abbia usato per la composizione delle *Tuscolane* lo scritto di Filone λόγος κατὰ φιλοσοφίαν; più in là non pare sia arrivato; ed egli stesso ci offre, in parte, le ragioni per sostenere questa opinione. Di fatto l'essere stato Cicerone, principalmente durante gli anni nei quali attendeva alla composizione degli scritti filosofici, un seguace fedele di Filone, basta a spiegare il procedimento scettico che si riscontra nel libro suo, e non v'è punto bisogno di supporre ch'egli avesse veramente sott'occhio un libro del maestro. In tutti, o quasi tutti gli scritti ciceroniani do-

(1) Stob. 42; τῶν ψευδῶς γεγενημένων δοξῶν δι' ἃς τὰ κριτήρια νοσοποιεῖται τῆς ψυχῆς. Tusc. III, 1: « Ita fit, ut animus (in preda alle passioni) de se ipse tum indicet cum id ipsum quo indicatur (cioè il κριτήριον) ægrotet. »

mina il principio filoneo della verosimiglianza. Emerge esso nel suo scritto teoretico le *Accademiche*, nel quale lo stesso principio generale che non si può sapere niente, è affermato non come vero, ma semplicemente come verosimile; domina in tutti i libri fisici, cioè nel *De natura deorum*, nel *De divinatione*, nel *De fato*, nei quali si dice che, non solo intelletto alcuno non può salire al cielo o penetrare nel profondo della terra, ma neppure conoscere il corpo umano, perciò delle cose si può sapere più facilmente le proprietà negative che le positive; e nel labirinto delle cozzanti opinioni intorno alla natura della divinità, l'autore si accosta definitivamente a nessuna. Se vi sono libri, nei quali il filosofo romano pare avere abbandonata la Nuova Accademia, sarebbero quelli etici; ma anche in questi, se egli sembra fare sue certe vedute dommatiche, non dà loro mai un valore che oltrepassi la verosimiglianza, se si eccettuano i *Paradossi*, che però non avevano una pretesa scientifica, ma erano un mero tentativo di offrire al giudizio del pubblico ciò che si trattava nelle scuole; anzi queste sentenze paradossali allettavano Cicerone come oratore, giacchè non avvi, secondo lui, cosa tanto incredibile, che col dire non si possa rendere probabile (*Paradoxa*, 3).

Ora, ha l'Hirzel mai pensato di derivare tutti questi libri con colorito scettico da uno scritto filoneo? Egli certamente non ha sentito una tale necessità, poichè sa benissimo che ciò che propriamente lo scolaro eredita e conserva del suo maestro è il metodo di filosofare: così Cicerone aveva accolto quello della Nuova Accademia, se l'era fatto proprio, e non aveva bisogno per usarne di ricorrere in ogni questione agli scritti del maestro, perchè quello era divenuto il suo modo abituale di pensare e di giudicare. Che poi Cicerone ignorasse il libro di Filone ὁ λόγος κατὰ φιλοσοφίαν non parrà incredibile, ove si pensi quanto soggetta al caso fosse allora la conoscenza

dei libri anche più comuni, come ci attestano le lettere stesse di Cicerone (*ad Trebat.* VII, 20, 3). Nè sappiamo se quegli avesse già scritto questo libro allorquando godette la famigliarità del grande romano. Ma, secondo l'Hirzel, anche un piccolissimo grado d'indipendenza di Cicerone dalle fonti, va contro le sue stesse pretensioni, poichè egli medesimo scrive ad Attico (XII, 52) che di suo nel comporre mette solo le parole: ma a questa si può contrapporre l'altra dichiarazione (*De fin.* I, 6), nella quale afferma ch'egli non compie solamente l'ufficio d'interprete, ma sostiene le cose dette da coloro ch'egli approva, e ad esse *nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus.* E lo stesso ci ripete nel *De officiis* (I, 6): « Sequemur ..... potissimum Stoicos non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro, quantum quoque modo videbitur, hauriemus ». O credere sempre, o credere mai a ciò ch'egli racconta di sè. Perciò il procedimento che Cicerone segue nelle *Tusco-lane*, non ha nulla di caratteristico e peculiare da richiedere si riconosca derivare direttamente da uno scritto filoneo; ma è quello che l'autore, in questo più, in quello meno, ha usato in ogni suo lavoro filosofico.

Ancora più facilmente si riesce a spiegare il contenuto delle *Tuscolane* senza Filone. Imperocchè, se la fonte fosse un capo dell'Accademia, come mai si comprenderebbe la pochissima parte consacratavi alle dottrine etiche di questa? Inoltre ci sono dei passi repugnanti alle idee della Nuova Accademia e accordantisi invece con altri che si leggono nelle lettere di Seneca, di cui è conosciuto quale fonte Posidonio; vi sono espresse vedute che sono schiettamente platoniche, come la proibizione del suicidio (I, 74), motivata dal dominare in noi un Dio, eccetto il caso che questi ne abbia offerta una giusta ragione, come a Socrate; pensiero indicato per la prima

volta nel Fedone e meglio nel Timeo di Platone (p. 90 A). L'Hirzel spiegherebbe questi passi e altri sì fatti dichiarandoli frutto di letture anteriori; e allora Filone non è più l'unica fonte. E poi, perchè qui vuole il dotto tedesco dare alle letture di Cicerone quel valore che altrove ripetutamente non volle concedere? Perchè attribuire invece nessuna parte alle lezioni di Filone? Però egli crede di poter risalire a questi come fonte anche per dichiarazioni dello stesso autore; e cita i passi II, 19 e 26; III, 81.

Dichiaro sinceramente che, con tutta la buona volontà di questo mondo, io non riesco a scoprire in nessuno di questi passi, nè in altri delle *Tuscolane*, un riferimento a uno scritto di Filone come fonte. Nel primo infatti si allude agli ammaestramenti a voce che Cicerone ebbe da Filone; nel secondo al suo modo di conversare; e se Cicerone, pure sull'esempio del suo maestro, introdusse nelle *Tuscolane* molte citazioni di versi di poeti, chi dice che essi siano proprio tolti da uno scritto filoneo? Qui si parla unicamente di un'abitudine, che non era solo di Filone, ma altresì dello stoico Dionisio e di altri filosofi greci. E che Cicerone imitò più il metodo che la sostanza delle idee, risulta da dichiarazione sua che, dopo che gli venne fatto di udire le molte citazioni di poeti usate nelle scuole di Atene, attese a uno studio più diligente dei poeti romani, e solo in mancanza di questi, dei greci. Infatti nelle *Tuscolane*, accanto ai versi tradotti da Omero, Eschilo, Euripide ed altri greci, sono riferiti molti passi di Ennio (I, 28, 48, 85, 105, 117; II, 44; III, 28, 39, 44, 53, 58; IV, 19; V, 49); di Pacuvio (I, 106; II, 48; III, 26; V, 46, 108, ecc.); di Accio (I, 68, 105; II, 13, 19, 33, 38; III, 20, 62; V, 52).

Concludendo, l'Hirzel ha tratto da quei passi conclusioni non giustificate da una interpretazione obbiettiva e priva di preconcetti. Però il riassunto di Stobeo da lui riprodotto rende,

solo fino a un certo punto, verosimile che lo scritto λόγος κατὰ φιλοσοφίαν di Filone abbia servito di fonte principalmente per le notizie intorno alla Nuova Accademia, fonte prima non osservata da altri; ma la cosa non ha punto quel grado di certezza, ch'egli vuole attribuirvi.

Tralasciando di occuparci del *De Officiis*, che non contiene nulla per noi d'interessante, e che fu composto fondandosi su Panezio e, in parte, su Posidonio, passiamo a indagare le fonti delle dottrine fisiche neo-accademiche.

Sez. 5ª. — I tre libri Intorno alla natura degli dei.

§ 1. — L'opera incominciata nell'estate del 709 di Roma (*Ad Att.* XIII, 39, 2) e finita prima delle idi di maggio dell'anno seguente (I, 7), contiene un'esposizione delle dottrine religiose di quasi tutte le scuole greche. Il dialogo, che si immagina avvenire nel 677 di Roma, è disposto in maniera che C. Velleio svolge la teoria epicurea, Q. L. Balbo la stoica, e C. A. Cotta la neo-accademica. Fonte per l'Epicureismo si ritenne da principio uno scritto di Fedro περὶ θεῶν, del quale si credette avere fatta scoperta nei rotoli ercolanesi; ma questi appresso furono dai più dei filologi e filosofi derivati da un libro περὶ εὐσεβείας di Filodemo. In ultimo il Diels (1), confutando le opinioni precedentemente espresse, venne a concludere che Filodemo e Cicerone attinsero ad una medesima fonte, e cioè all'opera sopra ricordata di Fedro.

Per la filosofia religiosa stoica si valse Cicerone degli scritti περὶ θεῶν di Posidonio e forse del περὶ προνοίας di Panezio, nonchè, secondo l'Hirzel, di un altro, cioè di Apollodoro. Le due

(1) Diels, *Doxographi Graeci*, p. 121 e ss.

critiche della dottrina epicurea e della stoica sono fatte dal punto di vista neo-accademico. Da qual fonte esse provennero? Questo è ciò che importa principalmente di vedere pel nostro scopo.

§ 2. — Secondo il Schömann (1), tutto ciò che l'accademico Cotta dice nel libro primo contro gli Epicurei e nel terzo contro gli Stoici, deriva senza dubbio da uno dei molti scritti di Clitomaco, ai quali egli affidò le lezioni di Carneade. Di fatto le accuse mosse agli Stoici non solo vengono più volte riferite da Cicerone a Carneade, ma esse si leggono eziandio in Sesto Empirico, il quale pure cita Clitomaco. Altri però, avendo notato che nella critica della dottrina epicurea l'accademico Cotta mostra una preferenza per la Stoa (100 e 121); che vi è citato (123) un libro di Posidonio intorno alla natura degli dei e che il critico s'accorda con lui in un apprezzamento sulla dottrina epicurea, ne conclusero che Posidonio fu la fonte di questo discorso; e tanto maggiormente parve loro da accettarsi questa congettura, in quanto che era contro l'abitudine di Cicerone di consultare molti libri per un solo lavoro, e da Posidonio egli tolse senza dubbio la materia del discorso di Balbo.

L'Hirzel ha vittoriosamente dimostrata l'insostenibilità di questa veduta. Infatti (I, 123) Cicerone accetta l'opinione di Posidonio che Epicuro in realtà fu ateo e parlò degli dei unicamente per non esporsi all'odio popolare; ma nella confutazione dell'Epicureismo sono espresse idee che contraddicono a una tale persuasione; laonde, se da Posidonio fosse stato preso il discorso contro Epicuro, Cicerone verrebbe a trovarsi in contraddizione colla fonte e con sè.

(1) *M. Tullii Ciceronis De natura deorum, libri tres,* erklärt von G. F. Schömann. Dritte Auflage, Berlin 1865, Einleitung, p. 18.

Bisogna dunque cercare altrove l'origine delle obbiezioni di Cotta all'Epicureismo. Intanto un primo filo per scoprire il vero l'abbiamo in ciò che l'abitudine di combattere i principii di una setta col contrapporvi quelli di un'altra era dei Neo-accademici, e più propriamente di Carneade; inoltre da Carneade, ce lo afferma esplicitamente Cicerone, furono attinte le obbiezioni agli Stoici riferite nell'ultima parte di questo stesso scritto; e siccome costui ha combattuto instancabilmente e ugualmente tutte le scuole dommatiche, non poteva fornire al filosofo romano armi anche contro l'Epicureismo? La cosa pare assai naturale. Ed invero all'aspettazione corrisponde il risultato delle ricerche. Il Schömann e appresso assai più minutamente l'Hirzel, facendo probabilmente tesoro delle erudite e accurate annotazioni di Jo. Albertus Fabricius all'edizione delle opere di Sesto Empirico (Lipsia 1840-41, vol. II, p. 511 e ss. e 564), rilevarono l'accordo esistente fra Sesto Empirico (*Adv. math.*, IX, 58, 42, 51, 18, 178) e Cicerone nella critica della teologia epicurea, accordo che si verifica nella forma dell'esposizione, nella sostanza dei pensieri, nello scopo e nei mezzi della polemica, quantunque Cicerone abbia riassunto più brevemente la fonte; e siccome da Sesto sono quei ragionamenti attribuiti all'insegnamento di Carneade, così si può legittimamente affermare che la fonte del discorso di Cotta riferito nel primo libro *De natura deorum* fu uno scritto di Clitomaco; e a questi, col confronto di Sesto Empirico (IX, 18), si rivendica pure l'informazione di Cicerone (I, 118) che Prodico di Ceo dicesse essere state poste nel numero degli dei tutte quelle cose, le quali fossero di giovamento alla vita degli uomini, contrariamente a quanto era stato sostenuto dal Lengnick (1),

(1) B. Lengnick, *Ad emendandos explicandosque Ciceronis libros De nat. deor. quid ex Philodemi scriptione* περὶ εὐσεβείας *redundet*. Halle, 1871, p. 27.

il quale la voleva derivare dallo scritto di Filodemo περὶ εὐσεβείας (1).

Però Clitomaco fu la fonte principale, non l'unica. Anche fatta eccezione della fine del discorso (c. 43 e 44), che male si collega col precedente e che viene attribuita a Posidonio, il confronto con Sesto non ci dà ragione dell'origine carneadea di tutto il contenuto del discorso di Cotta; inoltre non si può negare che si trovaço accennate qua e là idee appartenenti più alla Stoa che alla Nuova Accademia. Perciò l'opinione dello Schömann e dell'Hirzel, il quale ultimo per spiegare la contraddizione congettura che Cicerone ebbe alle mani l'opera di Posidonio solamente quando era già alla fine del primo libro, quasi che contraddizione alcuna non contengano i suoi libri e quelli di ogni mortale, deve ricevere un temperamento nel senso che Cicerone non si mantenne in tutto attaccato alla fonte carneadea; ma, fedele al suo metodo di accettare il verosimile da qualunque scuola venisse, espresse per bocca di Cotta alcune teorie che trovò nello scritto *De natura deorum* di Posidonio. Infatti Cicerone nella prefazione (6) e Cotta nel contesto del discorso nominano Posidonio quale loro maestro. Del resto, siccome è indubitato che di questo egli si servì

(1) L'Hartfelder (*De Cicerone epicureae doctrinae interprete,* Heidelberg, 1875), attribuisce a Schömann il merito di avere in modo deciso stabilito che Clitomaco fu la fonte del terzo libro *De natura deorum*; la quale affermazione non è giusta, perchè un secolo e mezzo prima questo rapporto era stato messo in luce dal Fabricius (op. cit., vol. II p. 608, n. z e p. 609 n. *e*). Comunque sia la cosa, è un fatto che Cotta nel rispondere al Balbo si riferisce due volte (29 e 44) all'insegnamento di Carneade; di più alcune di queste confutazioni vengono riferite da Sesto Empirico nel nono libro contro i matematici e attribuite esplicitamente a Clitomaco, come i soriti escogitati di Carneade per dimostrare, partendo dalle premesse stoiche, la non esistenza degli dei. (Conf. SESTO, E. IX, 182 e ss. con Cic. *De Nat. de.* III, 43 e ss.).

per l'esposizione della teologia stoica nel secondo libro, perchè non si deve ritenere probabilissimo che, trovandovi delle idee buone per combattere Epicuro, non avesse ad approfittarne? E che la teologia stoica potesse offrire solidi argomenti per combattere quella epicurea, non è chi voglia negare.

Sez. 6. — I libri intorno alla divinazione e al fato.

§ 1. — Formano un compimento della filosofia religiosa di Cicerone i due libri *De Divinatione*, e i frammenti che ci restano *De fato*, scritti nel 710 di Roma. Quelli espongono una conversazione, che si finge avvenuta nella villa Tuscolana, nella quale Quinto T. Cicerone discorre della dottrina stoica περὶ μαντικῆς (libro I); a lui, fondandosi sulle idee della Nuova Accademia, muove assai obbiezioni il fratello Marco (libro II). Nel *De fato* si combattono le idee stoiche intorno alla εἱμαρμένη, sempre movendo dal punto di vista carneadeo. L'uno e l'altro scritto sono dunque di grande momento per formarsi un'idea distinta dei principii religiosi della Nuova Accademia. Da chi li imparò lo scrittore romano?

Il primo a studiare *ex professo* le fonti dei libri *De Divinatione* fu lo Schiche (1), il quale ha tentato di stabilire che la fonte pel discorso di Quinto furono i cinque libri di Posidonio περὶ μαντικῆς; e tre anni dopo l'Hartfelder (2), studiando lo stesso argomento, pervenne a risultati uguali, pur non avendo conosciuto lo scritto dello Schiche che quando il suo era quasi condotto a termine, come egli stesso dice (p. 2), e

(1) TH. SCHICHE, *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione*, Jena 1875.
(2) K. HARTFELDER, *Die Quellen von Cicero zwei Büchern de divinatione*, Freiburg 1878.

pur avendo seguito un procedimento diverso. Le conclusioni, alle quali i due critici riescono, sono realmente convincenti.

§ 2. — Se il lettore ha accettati come scritti di provenienza accademica quelli che fin qui furono ritenuti tali, non rimarranno a lui dubbi neppur sull'origine del secondo libro *De Divinatione*. Di fatto l'affermazione che la mantica è impotente a distruggere la forza dei due sofismi, il mentiente (ψευδόμενον) e l'acervale (σωρείτης), trovati dai dialettici (11), si trova anche nelle *Accademiche* (II, 49 e 96 ss.), dove è attribuita a Carneade e a' suoi seguaci. La predizione del futuro è dichiarata agli uomini spesso tutt'altro che giovevole, tanto qui (22 e ss., 54e ss.), quanto nel terzo libro *De natura deorum* (14) (1). Come nel secondo libro *De Divinatione* Cicerone si dà premura di mettere in chiaro che, negata la divinazione, non è per questo negata l'esistenza degli dei (41), così nel terzo *De natura deorum* Cotta dichiara che le sue obbiezioni contro le idee religiose stoiche non tolgono la divinità (93). I punti di somiglianza possono essere assai aumentati; confrontisi, ad esempio, il 60 e ss. con *De nat.* III, 28 e *Ac.* II, 120 e ss.; il 69 con *De nat.* ecc. III, 79; l'81 con *De nat.* ecc. III, 11; il 124 e ss. con *De nat.* ecc. 65-70. Inoltre molte accuse dirette in questo discorso contro gli Stoici si possono leggere anche in Sesto Empirico nel libro IX, dove sono attribuite a Carneade (2).

Se poi, lasciando da parte l'esame del contenuto del secondo libro *De divinatione*, si cercano in esso i riferimenti alla fonte o alle fonti, ne apparirà ancora più chiara l'origine. È schiettamente carneadeo il metodo che Cicerone in principio del suo

(1) Cf. SCHÖMANN, op. cit., p. 212 nota.
(2) Cf. HARTFELDER, opusc. cit. p., 15 e ss.

discorso dichiara di voler seguire, cioè di voler rispondere alle cose dette da Quinto, non affermando, ma tutto indagando, coll'animo per lo più dubitoso e diffidente di sè; poichè, se potesse affermare qualche cosa di certo, diventerebbe divinatore, egli che nega esservi divinazione (8). Un detto di Carneade è citato al § 87, nel quale pure si dice che esso fu preso dagli scritti di Clitomaco. Carneade è poi nominato al § 150, cioè alla fine del discorso; ma è importante notare che, come Cicerone incomincia col dichiararsi seguace dell'Accademico nel metodo di disputare, così termina dicendo che intende attenersi al metodo tramandato da Socrate e rimesso in uso dall'Accademia, di investigare le ragioni favorevoli e le contrarie di ogni questione, approvando quelle massime che più sembrano verosimili, senza imporre a nessuno le proprie opinioni, neppure a suo fratello. Pertanto, e per l'indole del contenuto e per l'indirizzo del metodo, siamo condotti a riconoscere la filosofia di Carneade come inspiratrice del libro di cui si discute, e più propriamente uno scritto di Clitomaco.

Tuttavia non deve sfuggire alla nostra attenzione che dal § 87 al 97 il discorso di Cicerone versa intorno all'astrologia e che Panezio vi è nominato e in principio e alla fine; ora, questi fu il primo a rompere la tradizione stoica e a negare qualsiasi valore ai detti degli astrologi, perciò sembra che questo brano invece che da Clitomaco scaturisca dal libro di Panezio περὶ προνοίας, tanto più che Cicerone scrisse ad Attico (XIII, 8), perchè esso gli venisse mandato nella sua villa Tuscolana, nel giugno o luglio 709, quando era tutto dato allo scrivere di filosofia, e appunto un anno prima che componesse il *De divinatione*.

Quale fu lo scritto di Clitomaco a cui Cicerone attinse? Che almeno uno dei suoi quattrocento libri (chè tanti ne compose) versasse intorno alla mantica è più che verosimile;

perchè male si comprenderebbe come egli, così premuroso e solerte nel consegnare agli scritti le dottrine del maestro, avesse trascurato quelle intorno alla divinazione. Però, se si vuole entrare nel campo delle congetture, si potrebbe immaginare ch'egli abbia raccolto ordinatamente in un libro le obbiezioni lanciate da Carneade su tale materia contro gli Stoici, i quali tanto avevano scritto sulla divinazione, da sembrare che questo còmpito fosse stato nella Stoa un'eredità. Crisippo di fatto aveva esposta la sua dottrina divinatoria in due libri; il suo scolaro Diogene di Babilonia in uno; il suo discepolo Antipatro in due; uso interrotto da Panezio scolaro di Antipatro e ripreso poi dal discepolo di Panezio, cioè da Posidonio, il quale scrisse cinque libri *(De divininat.*, I, 6; III, 144). L'Hartfelder (p. 20), fondandosi sul secondo frammento della prima edizione delle *Accademiche,* che dice avere Antipatro polemizzato con Carneade in molti volumi, crede probabile che contro costui s'appuntasse lo scritto clitomacheo, che servì di fonte a Cicerone. A me pare invece più verosimile che la fonte di Cicerone combattesse tutti gli Stoici insieme, poichè il discorso suo non ha nessun carattere individuale e tiene conto tanto delle idee di Antipatro, quanto di quelle de' suoi correligionari. Nei due passi del *De divinatione,* nei quali è ricordato lo scritto sulla mantica di Antipatro, questo non è menzionato solo, nè gode tra gli altri preferenza alcuna; come pure Carneade è più volte ricordato da Cicerone quale instancabile e sistematico contradditore degli Stoici; ma non trovo detto che avesse nella mantica preso di mira in modo speciale Antipatro. L'Hartfelder, che ammette quale fonte del discorso di Quinto lo scritto di Posidonio, per potere legittimamente supporre che la fonte della risposta del fratello fosse uno scritto clitomacheo diretto unicamente contro Antipatro, doveva dimostrare che non esiste corrispondenza fra i discorsi dei due

oratori, nel che, io credo, si sarebbe trovato a corto di argomenti.

§ 3. — Seguendo i criteri finora adottati per la ricerca delle fonti, si arriva a stabilire che il *De fato* è stato tolto dagli stessi autori greci, dai quali scaturirono i libri *De divinatione*, e cioè, per quanto riguarda la dottrina stoica, da Posidonio e da qualche altro filosofo della stessa scuola; per le obbiezioni, dalla filosofia di Carneade. Già nel libro II *De divinatione* (19-22) è confutata la dottrina stoica intorno al fato, mostrandone l'incompatibilità con quella della divinazione; in quest'altro scritto tornano in campo, in parte, le stesse argomentazioni, sì da non lasciare dubbio sulla comune origine. Il che è poi naturale, giacchè Cicerone già aveva ideato il secondo scritto come compimento necessario della sua filosofia religiosa, quando attendeva a scrivere il primo (II, 3). Del resto anche nel *De fato* l'autorità di Carneade è spesso addotta (19, 23, 31, 32) e la sua dottrina del libero arbitrio è volontieri accettata e chiarita con esempi tolti dalla storia romana. Clitomaco non è mai menzionato in questo scritto, ciò nullameno si deve pensare necessariamente a lui, come fonte, non avendo Carneade lasciato libro alcuno.

Sez. 7ª. — **Rapporto di Cicerone alle sue fonti.**

§ 1. — Abbiamo fin qui procurato di far conoscere quali siano stati i filosofi greci, ai quali si appoggiò Cicerone per esporre le idee della Nuova Accademia; ora, affinchè la nostra trattazione non resti incompiuta, è necessario indagare in qual maniera egli vi attinse. Tradusse? compendiò? amplificò? In ogni caso la sua interpretazione fu fedele e giusta?

Gli studi sul rapporto di Cicerone alle sue fonti progredirono rapidamente dopo il 1842, per la dissertazione inaugurale letta a Gottinga da C. F. Hermann intorno all'interpretazione del *Timeo* platonico lasciata da Cicerone (1). L'Hermann, posto il principio che Cicerone non scrisse nulla per ostentazione o per puro esercizio intellettuale, ossia senza intendimento di giovare a sè, o a' suoi concittadini, dimostra che il filosofo romano non può avere tradotto il *Timeo* per proporlo quale modello di stile a' suoi lettori. Imperocchè, anche non tenendo conto del giudizio sfavorevole ad alcune idee fondamentali di esso contenuto nel *De natura deorum* (I, 30), poichè queste, come bene osserva il Krische (2), sono parole di un Epicureo e non di Cicerone, non deve sfuggire che, sebbene costui sia φιλοπλάτων (3), nella prefazione dello scritto in discorso dichiara di disputare seguendo il metodo di Carneade, metodo che certamente non può essere quello usato da Platone. Nè invero la forma del *Timeo* è da paragonarsi con quella di cui il romano seppe rivestire la traduzione delle orazioni di Eschine e di Demostene, e neppure con quella del *Protagora*, poichè in questa, come appare dai frammenti conservati da Prisciano, è seguita la forma strettamente dialogica dell'originale; nel *Timeo* invece non trasportò i personaggi platonici, ma e il parlatore e gli ascoltatori sono, secondo l'uso generale da Cicerone adottato negli scritti filosofici, illustri cittadini romani. Pertanto questo scritto platonico, nè per la sostanza, nè per la forma, potè sembrare a Cicerone degno

(1) C. F. Hermann, *De interpretatione Timaei Platonis dialogi a Cicerone relicta.* Gottingae, 1842.

(2) *Forschungen auf dem gebiete der alten Philosophie,* Göttingen 1840, vol. I, p. 181.

(3) J. A. C. von Heusde, *M. T. Cicero* φιλοπλάτων,. Traj. ad Rhenum, 1836.

di essere tradotto in latino e presentato quale lavoro esemplare a' suoi concittadini.

Alcuno immaginò che egli sia stato colpito da una così bella pittura dell'ordine e dell'armonia dell'universo e dell'alta concezione di esso, quale si legge nel *Timeo,* e tanto più siasi sentito pieno d'entusiasmo per essa, quanto meno fruttuose e soddisfacenti erano le dubitazioni della Nuova Accademia; perciò la versione del *Timeo* segna il passaggio dal dubbio scettico ad una più elevata concezione del mondo, ed è, per così dire, il suo testamento nella filosofia speculativa. Questa congettura, sembra all'Hermann tutt'altro che verosimile; giacchè nel *De Officiis,* scritto nel penultimo anno di sua vita, l'autore si dichiara ancora seguace della Nuova Accademia; laonde gli sarebbe rimasto un solo anno per compiere questa sognata rigenerazione intellettuale. E senza ricorrere al libro degli *Officii,* l'Hermann poteva addurre un passo del *Timeo* stesso, nel quale Cicerone dichiara di seguire il principio neo-accademico della verosimiglianza (8); il che toglie qualsiasi valore all'ipotesi che abbandonasse, almeno nella filosofia non pratica, l'indirizzo accademico. D'altra parte con una tale traduzione egli non poteva, essendo più che sessuagenario, pensare a perfezionare la propria coltura. Aveva bensì tradotto l'*Economico* di Senofonte, il *Protagora* di Platone e le orazioni di Demostene e di Eschine pro e contro Ctesifonte; ma nella sua giovinezza e con iscopo di oratore.

È quindi ragionevole supporre che questo brano di traduzione fosse destinato a formar parte di una grande opera dialogica intorno alla filosofia cosmologica. Cicerone, costretto all'ozio dagli eventi politici, aveva concepito il nobile divisamento di regalare alla patria un sistema compiuto di filosofia; ora, egli aveva svolto la dialettica nelle *Accademiche,* l'etica nei libri *Intorno ai fini* e nelle *Dispute tuscolane,* la fisica

in quelli *Intorno alla natura degli Dei, alla divinazione e al fato;* ma non parendogli di avere percorso tutto il campo filosofico, voleva scrivere anche dell'origine del mondo e della natura delle cose. Fedele al suo metodo di esporre le opinioni delle varie scuole, aveva tradotto dal Timeo la concezione pitagorica, che doveva essere esposta da Figulo; e il modo con cui Cicerone presenta nella prefazione questo suo concittadino, mostra ch'egli era, per le sue qualità, assai adatto a sostenere una tale parte. Il lavoro, non pubblicato dall'autore, fu trovato fra i suoi manoscritti (1).

Ora, se è vera, come parmi, la supposizione dell'Hermann, noi abbiamo modo, confrontando lo scritto latino col dialogo platonico, di cogliere la posizione di Cicerone in rapporto alle sue fonti greche; di giudicare non la sua maniera di tradurre, ma di comporre. Egli non ci presenta nel *Timeo* una traduzione da scolaro, ossia non rese il greco parola per parola; ma, rimanendo in generale fedele all'esemplare, omise ciò che gli parve sovrabbondante e non necessario al nesso dei pensieri, trasportò qualche passo e fece quelle aggiunte che la perspicuità dell'esposizione richiedeva; variò le cose che più gli sembrarono aride e contorte, o che il mutare gli parve portar poca differenza, oppure dove non colpì il senso. Sembra che siasi sforzato più di avvicinare la lingua latina alla greca, che di rendere nella lingua latina comune i concepimenti della filosofia ellenica; e ciò era naturale, dovendo egli creare un linguaggio filosofico nuovo. Non mancano per altro errori di traduzione e di senso. Ad esempio, il concetto platonico οὐσία viene espresso in latino colla parola *materia*, la quale, secondo l'indole della filosofia platonica, corrisponderebbe all'ὕλη.

(1) Hermann, diss. cit., p. 36.

§ 2. — Un altro esempio del rapporto di Cicerone alle sue fonti si ebbe colla scoperta del frammento ercolanese Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας. Il Sauppe (1), confrontandolo col primo libro *De natura deorum*, trova che questo in molti punti è un rifacimento di quello, messo insieme frettolosamente e senza occhio di critico, copiandone le inesattezze e gli errori. Così Cicerone, sulla falsariga della fonte, racconta che Socrate sosteneva, secondo quello che ne dice Senofonte, non doversi cercare la forma di Dio, il quale egli identificava col sole e coll'anima (*De nat. de.*, I, 31). Ora, essendo qui l'asserzione, attribuita a Senofonte, errata nella sostanza, come si può toccare con mano col confronto del relativo passo dei Commentarî (IV, 3, 13-14), nel quale nulla è detto chiaramente intorno alla divinità del sole, e neppure si identifica l'animo con Dio, ma solamente quello viene fatto partecipe di questo, è manifesto che Cicerone copiò la fonte greca epicurea senza darsi la cura di confrontare il libro di Senofonte, che facilmente poteva avere. Il Diels poi va molto più in là e dice che Cicerone, non solo commise errori grossolani nel riferire le dottrine degli Epicurei, sia per leggerezza di giudizio, sia per frettolosità di compilazione; ma a bello studio e talvolta con finta ignoranza adulterò le sentenze dei filosofi greci non conformi alle sue, affinchè assai più facile tornasse il confutarli; lanciò contro essi maligne insinuazioni per denigrarne il nome e per abbatterli in confronto a quelli che più gli andavano a genio. « Philodemi fragmento feliciter servato unius esse Ciceronis vel fraudem vel socordiam manifesto patet » (2).

(1) Hermanni Sauppe, *Commentatio de Philodemi libro, qui fuit de pietate*, Gottingae, 1864, p. 5-17.

(2) Diels, *Doxographi graeci*, p. 120-125.

§ 3. — Questi due fatti danno molta luce sul modo con cui Cicerone usava delle fonti; ed altri, tuttochè di minore importanza, si possono aggiungere. Nel *De oratore* (7-10) mostra di non avere compreso il vero valore delle idee platoniche; attribuisce ad Aristotele opinioni che non ebbe, come pure sembra non avesse manco veduta l'*Etica nicomachea*, altrimenti non l'avrebbe (*De fin.*, V, 12) dichiarata opera di Nicomaco, coll'osservazione puerile che il figlio poteva ben essere simile al padre. Scambia spesse volte gli Accademici coi Peripatetici, comprendendo nel nome di Antica Accademia non solo Speusippo, Senocrate, Polemone, Crantore e gli altri della stessa scuola, ma anche gli antichi Peripatetici col loro capo Aristotele (*De fin.*, V, 7 e s. 14, 21, 23). Nel *De natura deorum* parla di *hesterno die* (II, 73) e *nudius tertius* (III, 18), quasi che il dialogo fosse diviso in tre giorni, mentre al principio e del secondo libro e del terzo rannoda la conversazione, come se questa si fingesse avvenire nel termine di uno solo.

Gli esempî si potrebbero moltiplicare, se l'indole del lavoro nol vietasse. Questi, che ho addotti, sono fatti che debbono essere presi in giusta considerazione, per formarci un'idea adeguata del valore di Cicerone come storico della filosofia; ma da essi appunto, perchè fatti, dobbiamo trarre quelle conclusioni che la logica ci autorizza, senza esagerarne, nè diminuirne l'importanza; oltre Alpi invece molti critici, non tenendosi nei giusti limiti, dalla scoperta concordanza di alcuni passi coi testi greci inferirono che Cicerone non fu un filosofo, ma uno scrivano di filosofia e che dello scrivano ebbe tutti i difetti e commise tutti gli errori. È un esagerare il valore della trovata e giudicare un uomo non in relazione al tempo in cui visse, ma al nostro.

Con una proposizione generale non si può determinare il rapporto di Cicerone alle sue fonti, essendo questo diverso nelle diverse discipline filosofiche.

Dal fatto che il *Timeo* non era una traduzione, ma la parte d'un lavoro più esteso di filosofia naturale, noi possiamo legittimamente inferire che Cicerone, nelle questioni metafisiche e dialettiche, si manteneva assai fedele alle fonti greche, possedendo poca potenza inventiva d'ingegno speculativo : per ciò ammettiamo che nell'esporre la filosofia teoretica della Nuova Accademia abbia conservato la sua dipendenza da Clitomaco, Filone e Antioco, e la sua testimonianza meriti in quella una fede maggiore che nei problemi risguardanti la filosofia pratica e la morale. La parzialità con cui espone e giudica l'Epicureismo, rifacendo in modo arbitrario la fonte, ci dice ch'egli non procedeva, neppure là dove dichiara di volere semplicemente delineare la dottrina di una data scuola, con intendimento storico, bensì oratorio, cioè era interamente occupato dal fine propostosi di combattere le idee contrarie alle sue. Nell'esporre le dottrine accademiche, che avevano guadagnata l'approvazione sua assai più delle altre, avrà cercato di nasconderne le lacune, i mancamenti, i difetti, di toglierne le difficoltà e moderarne le esagerazioni, affine d'acquistare tra i Romani un buon numero di seguaci, non scrivendo egli per pura ostentazione, ma collo scopo di far sorgere nei suoi concittadini un interesse per la filosofia; non però per la filosofia in genere, sibbene per la forma ch'era a lui prediletta; il che è proprio di tutti i filosofi di quel tempo. E l'infedeltà sarà stata maggiore nell'etica, nella quale egli si allontanava dall'Accademia per inclinare ad uno Stoicismo moderato.

Per la Storia dell'Accademia al tempo di Arcesilao e dei suoi discepoli immediati dovremo concedere a Cicerone minore fiducia che per quella di Carneade e dei suoi successori, perchè egli conosce Arcesilao unicamente per mezzo degli scolari di Carneade, i quali, avendo il loro maestro, ed essi stessi, assunta una posizione in parte nuova, erano interessati a pre-

sentare Arcesilao da un punto di vista diverso dal reale. In generale si dovrà fare assegnamento assai più sull'estensione e il numero delle informazioni ch'egli potrà fornirci pel nostro racconto, che non sulla loro esattezza storica. Non si potranno quindi accettare tutte senza beneficio d'inventario.

Articolo III. — *Di Sesto Empirico, come storico della filosofia accademica.*

§ 1. — Fra gli scrittori dell'antichità, i quali ci tramandarono notizie intorno alla Nuova Accademia, occupa un posto considerevole Sesto detto Empirico.

Una precisa determinazione del tempo in cui visse, è assai difficile. Lorenzo Haas, nel suo lavoro intorno alla successione dei filosofi scettici (1), ne fissa il fiorire tra il 180 e il 210 d. C., epoca ch'egli riafferma nell'altro suo scritto sulla vita di Sesto (2). In ciò egli è seguito da V. Brochard (3). La ragione più forte per accettare questa data è che Diogene Laerzio, vissuto nella prima metà del terzo secolo d. C., ne conosce scolari e successori (IX, 116). Altrettanto difficile è determinare il luogo, ove si esplicò l'attività di Sesto, come scrittore ed insegnante. Sembra ch'egli abbia dimorato lungo tempo in Alessandria e in Atene (4); ma che non vi abbia scritto nessuna delle sue opere, le quali invece paiono essere state composte in Roma. Secondo la congettura dell'Haas (5), non vi

(1) *De philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sextum Empiricum scriptis.* Würzburg, 1875.

(2) *Leben des Sextus Empiricus.* Burghausen, 1873, p. 4.

(3) *Les sceptiques grecs.* Paris, 1887, p. 315.

(4) Jo. Albertus Fabricius, *Sexti Empirici Opera.* Lipsiae 1840-41. T. I, p. XVII, nota *h*.

(5) *Leben des Sextus Empiricus*, p. 15-23.

scano ragioni positive per un'altra residenza, o anche solo per impugnare Roma come tale. E. Pappenheim al contrario, in uno studio recentissimo, sostiene l'ipotesi che Sesto trasportò la scuola pirronica in Alessandria, aggiungendo che, se non si ammette ciò, bisogna pensare che la scuola ebbe residenza in una città dell'oriente (1). E da ultimo F. Picavet, fondandosi su un documento, che dovremo più innanzi riferire, tenta di dimostrare che realmente la scuola scettica risiedette a Cima nelle vicinanze di Smirne (2). Nessuna di queste ipotesi, a mio avviso, è per ora abbastanza giustificata.

Sesto fu medico e scrisse di medicina. Non si sa con sicurezza a quale scuola medica appartenesse; secondo il Pappenheim, all'empirica, donde gli sarebbe venuto il soprannome (3); secondo lo Zeller (4), fu metodico. Si questionò pure assai fra gli eruditi tedeschi intorno all'ordine de' suoi scritti (5); ma pel fine nostro queste cose hanno un'importanza secondaria, premendoci assai più di determinare l'intento filosofico, le fonti e il rapporto dello scrittore all'Accademia.

Degli scritti di Sesto noi possediamo ancora le *Ipotiposi pirroniche* (πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις) in tre libri (che indicheremo con l'abbreviazione *P.*), e due opere, che al presente vengono divise in undici libri e compresi sotto il titolo *Contro i matematici* (abbreviazione *M.*), intendendosi per matematici i filosofi dommatici in genere.

L'intento che si era proposto Sesto, era quello stesso che animò la Nuova Accademia: combattere e distruggere il dom-

(1) *Der Sitz der Schule der pyrrhoneischen Skeptiker* (Archiv für Gesch. der Philos. 1887, Band I, Heft I, p. 37-52).

(2) *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques* (Institut de France). Dec. 1888, p. 887.

(3) EUG. PAPPENHEIM, *De Sexti Empirici librorum numero et ordine*. Berlin 1874, p. 7.

(4) V, p. 39 nota 1 e 2.

(5) L. HAAS, *Ueber die Schriften des Sextus Empiricus*. Freisingl, 883.

matismo. Tuttavia, nel condurre ad effetto il suo divisamento, egli, come esplicitamente dichiara, si allontana dal metodo usato da Clitomaco e da tutti gli Accademici in ciò che, mentre costoro, addentrandosi nell'esame delle singole dottrine degli avversari, movevano dalle loro premesse per mostrarne le contraddizioni e prendevano da essi le armi per combatterli, perdendosi in discussioni troppo lunge e prolisse intorno alle singole teorie, Sesto si mantiene da un punto di vista più generale, e dirigendo la critica ai principii fondamentali del dommatismo, fa sì che, distrutti questi, tutto il rimanente edificio cada da sè. Alla stessa guisa, negli assedî delle città, scalzate le fondamenta delle mura, anche le torri tutte è d'uopo che cadano (*M.* IX, 1-2). Allo Zeller pare che in realtà egli difficilmente la ceda agli Accademici in quanto ad ampiezza di esposizione e prolissità di critica; ma per istituire tale confronto, manca a noi uno dei termini, non essendoci pervenuti i libri, ai quali in quel passo Sesto allude. Se poi riflettiamo che il solo Clitomaco ne compose oltre quattrocento, secondo la testimonianza di Cicerone e di Diogene Laerzio (IV, 67), e che Timone li accusò di πλατυρημοσύνης ἀνάλιστου (D. L. IV, 67), non riterremo esagerato l'appunto di Sesto.

La lotta contro il dommatismo non era per lui il fine supremo della speculazione, dovendo essa servire di mezzo per conseguire uno stato di mente inperturbato per rispetto alle cose soggette ad opinioni, e una moderatezza degli affetti necessari (*P.* I, 25). Per effettuare il suo fine lo scettico deve, sull'esempio del medico, valersi tanto di argomenti forti quanto di deboli; i forti guariranno quelli che sono fortemente attaccati dal dommatismo, i deboli quelli che ne sono presi debolmente. In questa guisa soltanto egli potrà compiere la sua missione umanitaria, salvando gli uomini dall'arroganza e dalla pretensione di voler creare una scienza (*P.* III, 280 e s.). Ora, date

queste condizioni di mente e di volere, è chiaro che Sesto dovesse essere grandemente idoneo a comprendere e ad appropriarsi i principii costitutivi e regolativi della speculazione accademica. Ricorse in realtà nel comporre i suoi scritti ai libri di quella scuola?

§ 2. — Egli viveva in un tempo in cui la vita intellettuale del popolo greco era quasi esaurita; all'originalità della speculazione si era sostituito il lavoro della riflessione e dell'analisi; incontriamo ovunque epigoni che non vivono di un pensiero proprio, nè sanno continuare e svolgere quello delle generazioni anteriori. Nè Sesto sembra fare una eccezione tra i suoi contemporanei, il che mosse l'Herbart a scrivere di lui: « Visse in un'epoca, la quale non seppe approfittare dell'eredità lasciata dai predecessori » (1). Volendo colla moltiplicità delle ragioni e forti e deboli non lasciare scampo alcuno ai dommatici, egli non poteva fare a meno che ricercare in tutti gli scritti scettici, allora conosciuti, tutto quello che potesse giovare al suo scopo. Era quindi più che naturale che rivolgesse l'attenzione ai libri della Nuova Accademia, come quella che per lungo tempo aveva in Grecia tenuto fermo contro il dommatismo segnatamente degli Stoici; tanto più che contro costoro dirige egli pure in modo accanito la sua polemica (2). Del resto, che egli nelle sue opere raccolga i pensieri di tutti gli Scettici anteriori, non è da lui taciuto, poichè parla e combatte sempre a nome dello *scettico*. Certo si è inspirato ad Enesidemo, dal quale pare derivata la parte più profonda della sua critica; e si è valso degli scritti di Timone il sillografo, di Menodoto, che fu il suo vero maestro, di Posidonio,

(1) *Einleitung*, § 18.

(2) P. I, 65. — τοὺς μάλιστα ἡμῖν αντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς —.

di Asclepiade, di Teofrasto e di uno Stoico vissuto fra il tempo di Seneca e degli Antonini, autori tutti che vengono spesso da lui citati (1). Ma accanto a costoro debbono essere collocati anche gli Accademici. Che egli direttamente ne conoscesse i libri, risulta evidente dal rimprovero sovraccennato che loro move, di avere svolta l'ἀντίῤῥησις in una maniera soverchiamente prolissa. Egli li contrappone, come filosofi della negazione, ai dommatici, quali sono i Peripatetici, gli Epicurei, gli Stoici e alcuni altri (*P.* I, 3); e sebbene non voglia si confonda la scepsi pirronica da lui professata colla filosofia degli Accademici presa nella sua generalità (2), s'accorda con essi in molte cose di capitale importanza e da essi deriva molte delle accuse lanciate contro i retori, derivazione ch'egli stesso non dissimula (3).

Anche nel confutare i logici e i fisici è manifesto l'aiuto grandissimo che a lui offrirono i libri di Clitomaco e di Antioco, del quale ultimo è ricordata l'opera di logica intitolata κανονικά (4); come pure sono stati derivati da Carneade, pel solito tramite di Clitomaco, il maggior numero delle obbiezioni, parte assennate, parte capziose e leggere, messe innanzi per distruggere le teorie religiose dei dommatici (5). È probabile che molti altri capitoli de' suoi libri siano stati inspirati dalla filosofia della Nuova Accademia, e di questo potrà ognuno persuadersi, ove osservi che, segnatamente nell'opera contro i matematici, Sesto espone con diffusione le dottrine delle varie scuole dommatiche, discutendole e confutandole; laddove vi compaiono solo in piccola parte, almeno come esposizione sto-

(1) DIELS, op. cit., p. 93, 251 e ss.
(2) P. I, c. XXXIII.
(3) M. II, 20, 43.
(4) M. VII, 201
(5) M. IX, 137-194. Vedi retro Sez. 5ª, § 2.

rica, quelle di tutti i filosofi che professarono lo scetticismo, scrivendo egli a nome di tutti costoro.

L'Hirzel (1), fondandosi sul contenuto del libro VII contro i matematici, afferma che una parte di esso (47-89) è stata tolta da Clitomaco, e un'altra (89-141) da Antioco, e fissa il punto, dove finisce una fonte ed incomincia l'altra. Una discussione dei risultati a cui arriva l'autore non può essere qui fatta, perchè essa presupporrebbe la conoscenza delle dottrine professate dai due Accademici, di cui è parola; per altro non sarebbe neppure utile al nostro scopo.

Ove anche per quella fossimo condotti a concorrere nell'opinione del tedesco, non potremmo, senza trascurare quelle norme di critica prudente che ci siamo proposti di seguire per non fare una storia ideale e soggettiva della Nuova Accademia, assumere senz'altro come idee di Clitomaco e di Antioco quelle esposte nei passi sovra citati. Imperocchè fino a qual punto Sesto dipenda dalle sue fonti e fino a quale lavori da sè, quando non dichiara egli stesso di volere semplicemente esporre le dottrine altrui, finora veggo essere accertato da nessuno. Io inclino a credere coll'Haas (2) che la sua dipendenza non sia schiava; anzi è probabile ch'egli usi abbastanza liberamente le sue fonti scettiche, togliendo, aggiungendo, mutando. Il che è chiarito dal confronto dell'esposizione dei dieci tropi quale è fatta da lui (3) e da Diogene Laerzio (4). Questi offre molti esempi e tradizioni mancanti in Sesto, il quale però espone più diffusamente, avendovi forse sostituite cose nuove ed escogitate da lui. Inoltre certi principii che da Diogene sono esposti come appartenenti alla scuola

(1) *Untersuchungen* etc, III, p. 493 e ss.
(2) *Leben des Sextus Empiricus*, p. 10.
(3) P. I, 79-177.
(4) IX, 79 e ss.

scettica, si trovano in Sesto toccati appena di volo e talvolta anche negati.

Per queste ragioni si dovranno attribuire alla Nuova Accademia solamente quelle vedute che Sesto indica esplicitamente come tali; di congetture vaghe e arrischiate se ne escogitarono fin troppe nella storia della filosofia antica. Ma anche nei punti, nei quali l'autore si riferisce ai filosofi dei quali ci occupiamo, potremo noi ritenere veritiere ed esatte le notizie sue?

Se noi crediamo al Brochard (1), il quale, per fare la storia dello scetticismo ellenico dovette studiare a fondo le opere di Sesto, che rappresentano quasi la somma di tutta la scuola, questi apporta nell'esposizione delle idee altrui un sentimento d'imparzialità, una accuratezza ed una obbiettività che raramente si riscontrano negli storici antichi di filosofia. Sesto, anche quando espone le idee degli avversari, non si prepara il terreno per poterle più facilmente combattere, come abbiamo visto praticarsi da Cicerone in confronto all'Epicureismo; ma procede con criteri obbiettivi e informati a sentimento di giustizia; ha cura di ricorrere ai testi originali, di citare lungamente le parole stesse degli autori che vuole combattere, senza nè affievolirne, nè modificarne il contenuto. E così pure nel contrapporre alle loro affermazioni dommatiche i dubbi scettici degli antichi suoi predecessori, è tanto lontano dal falsare le vedute di costoro per attribuirsi un certo merito di pensatore originale, che le riproduce con una certa, dirò così, semplicità, dando ad esse un ordine esteriore invece di comporle in un tutto organico. Egli dà l'idea di uno scrittore dimentico della sua persona e della sua fama e tutto profondato nel conseguimento del suo scopo di svellere la mala pianta del dommatismo, che turba la tranquillità dell'animo umano. E sebbene

(1) Op. cit., pag. 324, 326-27.

nella polemica ricorra troppo spesso a sottigliezze dialettiche, il suo stile è pieno di precisione scolastica, senza ostentazione e falsa eleganza: le ripetizioni non rare dipendono più da zelo e pedanteria che da trascuratezza (1); non mira all'effetto letterario ed estetico, ma ad esprimere chiaramente ciò che vuol dire. Ben a ragione Diogene chiama gli scritti di Sesto, i quali egli aveva indubbiamente letti, κάλλιστα (IX, 116).

Fra i contemporanei, oltre il Brochard, giudica attendibili le informazioni provenienti dal filosofo, di cui qui si tratta, il Natorp (2), il quale, appoggiandosi a solide ragioni, dimostra che le notizie da lui lasciateci intorno a Democrito sono attinte dagli scritti originali dello stesso filosofo dell'atomismo o da un buon autore antico; sicchè esse sono utilissime per correggere e completare il racconto di Aristotele, non sempre imparziale e senza prevenzione nel giudicare i suoi predecessori; nega allo Zeller e al Diels il diritto di rigettare, come un grosso errore, l'affermazione di Sesto che Enesidemo abbia seguito Eraclito in certe vedute dommatiche, perchè egli aveva alle mani buoni libri, cui sapeva leggere e interpretare giustamente; come pure toglie con molto acume e sagacità altre contraddizioni ed errori che il Fabricius, il Philippson, lo Zeller avevano creduto di aver trovato negli scritti della fonte, della quale qui trattiamo (3). Non è dubbio quindi che Sesto sia per la conoscenza della Nuova Accademia una fonte preziosissima, non tanto per la quantità delle informazioni che porge intorno ad essa, quanto per la veridicità, la precisione e la fedeltà, colle quali ha saputo ritrarre lo spirito critico e indagativo che informò quella scuola nel suo periodo più acuto.

(1) Haas, *Leben* etc., p. 23.

(2) Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum*. Berlin 1884, p. 54-55, 178-79, 78-79.

(3) Pag. 140, 156. Altre prove della fedeltà di Sesto veggansi nel lavoro del Natorp a p. 210, 230 e 283-84.

ARTICOLO IV. — *Di Diogene Laerzio, come storico della filosofia accademica.*

§ I. — Diogene Laerzio è autore di dieci libri *Intorno alle vite e alle opinioni dei filosofi illustri*, nel quarto dei quali tratta degli Accademici venendo fino a Clitomaco. Il suo atteggiamento filosofico muta nelle singole parti a seconda dell'indole dell'autore, a cui si è inspirato; il che gli era permesso, perchè non aveva risolutamente abbracciati i principii di nessuna scuola; aveva tuttavia inclinazione all'Epicureismo, ma non così forte che gli impedisse di dedicare la sua opera ad un'ammiratrice di Platone (III, 47).

Diogene visse cinque secoli dopo Arcesilao e tre e mezzo dopo Clitomaco. Or bene, quali sono le sue fonti e di quanta fede sono degne? Perchè egli non racconta la vita di Filone e di Antioco, che grande influenza ebbero sulle sorti del Platonismo, laddove per la scuola Pirronica giunse fino al suo tempo?

L'indagine delle fonti laerziane diede origine a numerose e intricate discussioni. Il primo a trattarne di proposito fu Federico Bahnsch (1), sebbene prima di lui Valentino Rose (2) avesse già indicati commentari varii di Mironiano, Panfila, Sabino, Dioscuride e Favorino, nonchè i βίοι τῶν φιλοσόφων e l'ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων di Diocle di Magnesia, dai quali tutti Diogene avrebbe compilato in modo confuso e disordinato. Al Bahnsch non pare possibile spiegare come Dio-

(1) *Quaestionum de Diogenis Laërtii fontibus initia.* Diss. Gumbinnae, 1868.

(2) *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate.* Berolini 1854, p. 40-44.

gene da quegli scritti potesse togliere di ogni filosofo paternità, luogo di nascita, maestro, età, scritti e quelle altre particolari notizie, delle quali abbonda l'opera. Ciò nulla meno egli pure è ben lontano dal credere che siasi curato di attingere agli scrittori del periodo più grande della civiltà greca. Non lesse Senofonte, nè Platone, perchè per notizie riguardanti la vita di Socrate contenute nei libri dei due scolari, cita l'autorità di scrittori di nessun conto a lui più vicini (1), e riferisce in più luoghi erroneamente la dottrina delle idee platoniche. Nè è senza errori sostanziali e cronologici il suo compendio della filosofia di Aristotele, e non pare che abbia letti gli scritti di Epicuro, sebbene le dottrine di costui siano state esposte in modo meno peggiore; così dicasi di Teofrasto e di altri.

La conclusione a cui giunge il Bahnsch riguardo all'opera del Laerzio è « maximam partem et quasi fundamentum ex compluribus et vitarum breviariis et dogmatum apophthegmatumque collectionibus leviter coagmentatum esse, minorem partem ex iis, qui velut Favorini libri variam et confusam materiam de philosophis ei praeberent, operosius esse conquisitam. Ex illis vitarum breviariis Laërtius ingentem illam auctorum et antiquiorum et recentiorum nubem, ut illic excitatam invenit, sic sine dubitatione in opus suum transtulit » (2).

Come scrittori di compendii usò segnatamente Neante Ciziceno (240 anni circa a. C., περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν); Antigono Caristio (an. 220, βίοι); Ermippo (an. 200, βίοι); Sozione (an. 200, διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων); Satiro (an. 180, βίοι); Eraclide Lembo

(1) Cf. II, 23 col *Critone* 52 *B*; II, 41 e 42 coll'*Apologia* 36 *A* e 38 *B*.

(2) Bahnsch, p. 45 e s.

(an. 150, ἐπιτομὴ τῶν Σωτίωνος διαδοχῶν, ἐπιτομὴ τῶν Σατύρου βίων); Sosicrate (di epoca incerta, ma posteriore ad Ermippo, cui usò I, 106, διαδοχαί); Antistene di Rodi (forse del 2° sec. a. C., φιλοσόφων διαδοχαί); Apollodoro grammatico (an. 150, Χρονικά); Alessandro Polistore (an. 80, φιλοσόφων διαδοχαί; Ippolito (περὶ αἱρέσεων). Dei libri che avessero una pretesa almeno superiore a quella di sommario, o di magra raccolta di biografie, lesse Diogene la παντοδαπὴ ἱστορία e gli ἀπομνημονεύματα del retore e storico Favorino, non che quelli di Sesto Empirico, l' 'Αγρίππας di Apella (un sec. av. C.), le σκεπτικὰ κεφάλαια di Teodosio, vissuto non molto prima di Sesto. Questi quattro ultimi scrittori avrebbero giovato a Diogene segnatamente per le biografie degli Scettici. Per quelle dei Neo-accademici egli si sarebbe valso dei compendi prima menzionati, i quali, non estendendosi col racconto oltre il secondo secolo, non fornirono a lui materia per le vite degli scolarchi posteriori a Clitomaco. Per questo si fermò a costui. Stando al Bahnsch, sono da tenersi in piccolissima considerazione le notizie di Diogene. Imperocchè egli non solo attinse a scritti privi di valore scientifico e strettamente storico, ma vi attinse con tanta trascuratezza e superficialità, da non avere presente in un libro ciò che aveva scritto nell'altro, facendo ripetizioni inutili e cadendo in contraddizioni palmari. Si vede che toglieva dalle fonti e gettava sulla carta senza studio, ordine e pensiero direttivo.

§ 2. — Parmi però cosa doverosa di non accettare le affermazioni del Bahnsch, senza spingere un po' più innanzi le indagini su questo punto, per sapere che ne abbiano pensato altri critici. Fra questi si presenta primo, in ordine di tempo, Federico Nietzsche, pel quale i soli scrittori adoperati da Diogene sarebbero Diocle di Magnesia e, sebbene in parte molto

minore, Favorino. Ciò egli inferisce dal modo di citare usato dal Laerzio. Questi in più luoghi indica il solo Diocle come fonte e, se avesse consultati altri, ne sarebbe fatta menzione, giacchè si diletta di affettare un'estesa erudizione. Da Diocle derivò tutte le biografie dei filosofi Stoici ed Epicurei, non che molte altre, le quali è più facile indovinare che dimostrare (1). « Hoc sane Laertius apertis verbis non fatetur: qui astutia, qua solent esse tales alienae sapientiae spoliatores, ad Dioclis auctoritatem semel vel bis provocat, ut lectorem in errorem inliciat, se hoc Diocle ut uno fonte ex multis usum esse. Nulla enim re fur se magis tueri studet quam adfectata probitatis specie. Jam vero nosmet semel moniti non ii sumus qui Laertii captiunculis decipiamur ut ei tantum tribuamus fidei, ut eum credamus his solis locis Dioclis doctrinam, in usum suum convertisse, ubi eius nomen usurparet. Immo quid est certius quam eum Dioclis nomen consulto saepius reticuisse quam appellasse, praesertim cum ex ipsis locis, ubi Diocle se esse usum fatetur, sat appareat, quantam rerum memorabilium copiam Dioclis liber suppeditaverit » (2). Diogene adunque, nella sentenza del Nietzsche, non fece altro che trascrivere l'ἐπιτομή di Diocle, compendiando e interpolando qua e là alcuni aneddoti presi dalla παντοδαπὴ ἱστορία di Favorino; e questa maniera di comporre libri non deve meravigliare, poichè gli antichi erano soliti attribuire senz'altro l'opera a chi l'aveva scritta, senza ricercarne l'autore primo (3). La genea-

(1) *De Laertii Diogenis fontibus* scripsit Fr. Nietzsche (Rheinisches Museum für Philologie hrg. v. Welcker u. Ritschl, XXIII, 1868, p. 634-35).

(2) Pag. 637-38.

(3) Per vedere quanto di esagerato si contenga in questa affermazione che nega agli antichi qualsiasi spirito critico, leggasi l'articolo di A. Chiappelli su *Panezio di Rodi e il suo giudizio sull'autenticità del Fedone,* già ricordato.

logia delle fonti laerziane fu dal Nietzsche disposta nel seguente ordine:

Il Nietzsche confuta poi l'opinione di coloro, i quali fanno originare dal Laerzio tutto ciò che nel lessico di Suida, al quale noi pure dovremo nel corso dell'esposizione far capo qualche volta, trovano concordare con lui (2). A suo avviso l'uno e l'altro attinsero in maniera differente dalla stessa fonte, come risulta dal seguente prospetto:

Demetrio di Magnesia (περὶ ὁμωνύμων)
- Argesifonte — Esichio Milesio — Epitome di Esichio { Suida / Eudocia
- (περὶ ὁμωνύμων)
- Diocle (βίοι φιλοσόφων) — Diogene Laerzio (3).

Diogene non parla della morte di Clitomaco; ma non a caso, bensì perchè egli usò, mediatamente ben inteso, per dettare la biografia di lui, come per quella di Carneade, le διαδοχὰς di Alessandro Polistore, che fu contemporaneo di Clitomaco.

Quando il Nietzsche compose il suo lavoro sulle fonti di Diogene, non conosceva quello del Bahnsch intorno allo stesso argomento; avutane cognizione, scrisse confutando alcuni errori, nei quali questi, a suo avviso, incorse, e mantenendo

(1) Idem, vol. XXIV, p. 207.
(2) E. Pappenheim. *De sexti Empirici librorum numero et ordine.* Berlino, 1874, p. 10-14.
(3) Vol. XXIV, 1869, p. 228.

fermi nella sostanza i suoi risultati anteriori (1). Veggasi quale perfetto disaccordo. Il Bahnsch sostiene una moltiplicità di fonti; il Nietzsche due sole; quegli confessa di non potere affermare nulla di certo intorno a Diocle Magnesio, questi dice che le vite del Laerzio non sono altro che l'epitome di Diocle (2).

§ 3. — Nè questa contrarietà di vedute scompare negli scrittori più vicini a noi, che rivolsero l'attenzione allo stesso argomento. Il Diels, pur ammettendo nel Bahnsch una giusta sobrietà di giudizio, non può convenire con lui in molti punti, e rigetta come apertamente falsa e campata in aria tutta la dimostrazione del Nietzsche (3). Contro il quale insorse anche il Freudenthal (4), senza però mettere innanzi, con un indirizzo recisamente esclusivo, un'altra fonte, come fece un anno appresso E. Maass, che volle troppo derivare da Favorino (5).

Certamente Favorino non è senza importanza nella storia della filosofia ellenica, se almeno si giudica in rapporto al tempo suo (80-150 d. C. ?). Pare combattesse Epitetto con principii accademici; visse in Atene amicissimo di Erode Attico, posteriormente in Roma famigliare di Gellio e di Plutarco. Che

(1) Ved. *Beiträge zur Quellenkunde u. Kritik des L. Diogenes*, Basilea, 1870. — E nel *Rheinisches Museum*, vol. XXV, 1870 l'articolo intitolato *Analecta Laërtiana* da p. 217-31. V. principalmente p. 222, dove l'A. dimostra avere il Bahnsch confuso Clitomaco cartaginese con Clinomaco, scolaro d'Euclide megarese (D. L. I, 112).

(2) Bahnsch, opusc. cit., p. 49; Nietzsche, vol. XXIV, p. 201.

(3) *Doxog. gr.* p. 162.

(4) I. Freudenthal, *Zur Quellenkunde des Laërtius Diogenes*, (Hellenische Studien, Heft 3, Excurs 4). Berlin 1879.

(5) Ern. Maass, *De biographis graecis quaestiones selectae* (Philologische Untersuchungen, hrgb. von A. Kiessling und v. Wilamowitz-Moellendorff, drittes Heft). Berlin, 1880.

dovesse seguire fedelmente le dottrine della Nuova Accademia, risulta da Gellio (XX, 9. 20), il quale così fa parlare Favorino a Cecilio: « Scis enim, solitum esse me pro disciplina sectae, quam colo, inquirere potius, quam decernere ». E Cecilio in risposta: « Degrediare paulisper curriculis istis disputationum vestrarum academicis ». Quanto riferiscono intorno a lui Filostrato, Galeno e Gellio concorre a farci vedere in Favorino uno scettico, il quale non ammetteva alcun sapere sicuro, potendosi per ogni giudizio addurre ragioni ugualmente forti per l'affermazione e la negazione, e riponeva il metodo scientifico nel sostenere dialetticamente il pro e il contro di ogni cosa, e il risultato di ogni indagine nell'astensione del giudizio. Al pari di Cicerone, accolse la dottrina carneadea della verosimiglianza, come quella che tornava assai opportuna per i suoi fini oratorii (1). Favorino può quindi essere considerato uno dei più tardi seguaci della scepsi pirronica e accademica; egli doveva certamente, al pari di Sesto Empirico, conoscere estesamente le dottrine dei Neo accademici. Per ciò, se fossero veri i risultati delle indagini del Maass, al quale si unisce l'Haas per la parte concernente gli scettici posteriori (2), avrebbe Diogene adoperato per le biografie dei Neo-accademici una fonte che deve ritenersi quasi dell'ugual valore di Sesto Empirico.

§ 4. — Ma il Wilamowitz-Moellendorff ridusse a pochissima l'influenza di Favorino su Diogene, ed esagera invece quella di Antigono di Caristo (3). Secondo il Moellendorff, tra le *Vite*

(1) ZELLER, V, p. 64-69.

(2) *De philosophorum scepticorum* etc., p. 85 e s.

(3) *Antigonos von Karystos* (Philol. Untersuch. 4ª Heft). Berlino, 1881, pag. 91.

di Antigono, che vengono citate da Diogene, vi fu quella di Arcesilao, il quale ebbe con quegli rapporti personali; egli fu scrittore di biografie e di paradossi, artista e scrittore d'arte; il che fece sì che alcuni noverassero tre Antigoni di Caristo. Scrisse verso il 225 in Misia e conobbe direttamente Pitane e Coo, e fu in Pergamo sotto Attalo I. Nelle sue biografie, Antigono non si cura delle dottrine dei filosofi; anche gli avvenimenti della loro vita sono cose secondarie, mirando egli sempre a ritrarne il carattere, le qualità peculiari, i detti, le relazioni letterarie (1). Scrive senza passione e parte, citando le fonti. Ora il Moellendorff tenta di sceverare in Diogene Laerzio ciò che propriamente è antigoneo, da aggiunte derivate da altri scrittori; e mentre crede di potere legittimamente accettare come storico, fatte poche eccezioni, ciò che proviene da Antigono, vede spesso nel resto notizie bugiarde e calunniose, che l'autore tolse da un libello di Aristippo περὶ παλαιᾶς τρυφῆς, diffuso in Atene tra il 250-30 allo scopo di denigrare l'Accademia e Arcesilao, il quale in quel tempo aveva innalzata la scuola platonica al disopra delle altre. E sebbene quel libello s'intitoli dell'*antica lussuria*, fu scritto verso la metà del terzo secolo, perchè fu usato da Satiro nella vita di Empedocle (2). Oltre Antigono e Aristippo, riconosce come fonte delle biografie che a noi interessano, una storia dell'Accademia, la quale *incondizionatamente* precede la innovazione di Antioco.

Il Moellendorff assume, per ispiegare il fatto che il Laerzio si è fermato a Clitomaco nella storia dell'Accademia, molto più di quello che sia necessario. Imperocchè lo scrittore più giovane menzionato nel libro IV non è Alessandro Polistore, contemporaneo di Clitomaco, nè Diodoro matematico, discepolo di Posido-

(1) Op. cit., p. 33.
(2) Pag. 53-55.

nio, sibbene Favorino, che è citato due volte (54 e 63). Ora, essendo costui devoto allo scetticismo, non può darsi che nella sua παντοδαπὴ ἱστορία, il cui contenuto è a noi perfettamente ignoto, non siasi fermato a Clitomaco, col quale si spegne lo spirito schiettamente scettico nel seno dell'Accademia? Se così fosse, gli altri scrittori ricordati nelle vite dei Neo-accademici potrebbero essere stati noti al biografo a mezzo di Favorino. Che il Moellendorff abbia da singole osservazioni preteso di salire troppo presto ad un'ipotesi generale, che dovrebbe illuminare tutto in una sola volta, egli stesso non nasconde; tuttavia abbiamo voluto ricordare anche il suo tentativo, affinchè il lettore vedesse quanta opposizione di giudizio si ha intorno alle fonti diogeniche.

§ 5. — La critica filologica e storica è al presente ben lontana dall'avere con qualche sicurezza determinato il valore di quelle biografie. La pochissima conoscenza che si ha dell'indole degli autori e degli scritti che sono dal Laerzio citati, è causa precipua di questa incertezza e contrarietà di giudizi, sicchè gli studi sulle sue fonti danno l'immagine di quella lotta notata da Kant tra i sistemi metafisici. Ognuno riesce a confutare i precedenti, senza avere alla sua volta forza bastevole per sostenersi contro gli assalti dei successori. Però, fra tanta diversità di opinioni, qualche cosa d'istruttivo pel nostro scopo è dato ricavare, sia pure in senso negativo. I critici più o meno concordano nel negare alle vite del Laerzio un valore schiettamente storico. E siccome nella grande scarsezza di notizie in cui ci troviamo rispetto ai filosofi, che sono soggetto del presente studio, sarebbe grave errore il non tenere diligente conto anche di lui, nell'accettare le sue informazioni dovremo sempre aver presente che egli ebbe l'intento di mettere insieme un'opera più dilette-

vole che utile, più amena che vera, più popolare che scientifica; e che perciò si compiace di raccogliere aneddoti piccanti, motti arguti e tradizioni infondate, senza ricercarne l'intima verità. Egli non domina le sue fonti; ma è da quelle interamente dominato.

Articolo V. — *Di Numenio platonico, come storico della filosofia accademica.*

§ 1. — Numenio, nativo di Apamea, città della Siria, sembra abbia vissuto in Asia e in Alessandria d'Egitto nell'ultima metà dal secondo secolo dell'era volgare, al tempo degli imperatori L. Vero e M. Aurelio (1). Seguendo la consuetudine del tempo, non pensò a creare un sistema nuovo e originale di filosofia; ma tentò di ricondurre alla sua forma primitiva il Platonismo, che era degenerato per opera degli Accademici. Malgrado la sua ammirazione per Platone, era d'avviso che tanto costui quanto il suo maestro Socrate avessero preso i principii della loro filosofia da Pitagora (2), il quale, alla sua volta, non insegnò dottrine proprie, ma derivate dall'oriente, dai Bramani, dai Magi, dagli Egiziani e dai Giudei (3), opinione che venne approvata da Schopenhauer, che pure stima avere Platone preso il suo teismo dai Giudei (4). Numenio, col suo modo di filosofare,

(1) Fridericus Thedinga, *De Numenio philosopho platonico.* Dissertatio philologica. Bonnae, MDCCCLXXV.

(2) Numenio, περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως, framm. I, 6, 7. Cito l'ediz. del Thedinga.

(3) Numenio, περὶ τ'αγαθοῦ, fr. IX.

(4) Cf. *Welt als Wille und Vorstellung.* V. I, pag. 577.

aveva saputo interpretare le aspirazioni dei contemporanei. Troviamo difatto affermato nella vita di Plotino, scritta da Porfirio (c. 14), che i libri suoi erano assiduamente letti nella scuola dello stesso Plotino; e dai discepoli Porfirio, Cronio e Amelio furono tenuti in molta stima. Anzi quest'ultimo scrisse un libro, ora perduto, intorno alla differenza dei principii di Plotino e di Numenio; e Cronio gli fu, a detta di Porfirio, ἑταῖρος, vale a dire scolaro intimo e partecipe delle stesse opinioni filosofiche.

Che Numenio abbia scritto assai, risulta dalle lodi di laboriosità che Porfirio, nella vita di Plotino (c. 3), tributa ad Amelio per avere trascritti e dati alla luce la maggior parte dei libri di lui. Tra questi tengono il primo posto i libri περὶ τἀγαθοῦ, dei quali ci conservò alcuni frammenti Eusebio nell'opera intitolata: *Praeparatio evangelica*. Essi contengono la sua dottrina metafisica e tradiscono chiaramente un rifacimento della filosofia platonica, col colorito pitagorico, al quale era riuscito il grande filosofo ateniese nell'ultima fase del suo pensiero, tanto pei caratteri esteriori, cioè per il titolo, che pare imitato da quello di un libro pubblicato dall'Accademia, e la forma che si manifesta indiscutibilmente dialogica in alcune espressioni dei frammenti rilevate dal Thedinga (1); quanto per l'indole del contenuto. Difatti nel primo libro (Eus. *Praep. Ev.* lib. IX, c. 7), volendo Numenio stabilire il programma del suo filosofare, dice che, messe da parte le dottrine dell'Accademia, del Peripato, della Stoa, è d'uopo ritornare a Platone, congiungendo le teorie di lui intorno all'uno, a Dio e al bene con quelle di Pitagora e delle nazioni più nobili; e per lui sono tali i Bramani, i Giudei, i Magi e gli Egizii, perchè credettero in un Dio unico e puramente spirituale (conf. Origene *Contra Celsum*

(1) Opusc. cit., p. 8-9.

I,15, p. 13, H). Il τὸ ὂν e il τὸ νοητὸν, Dio e l'incorporeo sono la stessa cosa. Noi possiamo pervenire alla conoscenza del bene e dell'uno solamente per mezzo della ἔκστασις, che è lo sprigionarsi dell'anima dal corpo. Filosofare pertanto non si può che dimenticando di essere uomo, di essere materia, la quale ha un movimento e colla forza della sua malvagità si oppone alle opere buone della divinità. Non infrequenti sono le citazioni di sentenze di Mosè e dei profeti; e nel frammento del libro terzo si legge un racconto intorno a Gianne e Giambre, due maghi egiziani. L'influenza della filosofia religiosa orientale appare evidente nel modo con cui Numenio concepisce la divinità. Imperocchè egli pone un secondo Dio (δημιουργός), che serve di congiunzione tra il Dio supremo e il mondo. Il primo Dio è puro pensiero e principio dell'essere; il secondo, che è principio del divenire, è buono per la sua partecipazione alla natura del primo, dal quale riceve il sapere, e influendo sulla materia, ne trae il mondo. Numenio attribuisce questa teoria a Platone e a Socrate stesso; il che però non deve maravigliare, perchè la dottrina platonica intorno a Dio è così oscura, che anche presentemente si presta a varie interpretazioni.

Se diamo fede a Macrobio (*Saturnalia*, I, 17, 65), Numenio scrisse una interpretazione dei misteri eleusini od orfici contenuta in un opuscolo intitolato περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων, del quale ci conservò un piccolo frammento Eusebio. Sopravvisse invece nulla dello scritto περὶ τόπου, che sembra trattasse dell'idea di spazio. A questi scritti sono da aggiungersi tre altri, di cui uno col titolo περὶ ἀφθαρσίας Ψυχῆς, nel quale è detto che, essendo il corpo niente altro che la congiunzione di Dio colla materia, in tutti i corpi sono due anime; l'altro περὶ ὕλης e il terzo περὶ τῆς τῶν 'Ακαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως.

§ 2. — Quest'ultimo tratta direttamente il nostro tema, perchè è un cenno storico intorno all'Accademia da Speusippo fino ad Antioco. Ma chi legge un po' attentamente i frammenti rimasti, subito s'accorge che lo scopo principale propostosi dall'autore non è di narrare, sì bene di biasimare i Platonici di avere deviato dalle sane dottrine del loro maestro; laddove sono portati alle stelle gli Epicurei, perchè non abbandonarono le idee del fondatore della scuola, nè si divisero in fazioni fra loro nemiche, offrendo così l'esempio di una vera repubblica, diretta da un solo consiglio e turbata da nessuna sedizione.

I frammenti a noi pervenuti, conservati da Eusebio nell'opera *Praeparatio Evangelica* (XIV, capo 5-9), furono pubblicati dal Thedinga e dal Mullach (1).

Pare potersi verosimilmente congetturare che Numenio nel principio di questo libro, che a noi non pervenne, confutasse l'opinione di Antioco e di altri Accademici, i quali sostenevano che Platone, Aristotele e gli Stoici non ebbero differenze sostanziali di dottrina, ma solo di parole; e cercasse di rilevare queste differenze. Nel primo frammento edito dal Thendinga (Eus. *Praep. Ev.* XIV, 5), dopo avere toccato di Speusippo, di Senocrate e di Polemone, al cui tempo non era ancora diffusa la decantata astensione dall'assenso, lamenta Numenio che i posteriori scolari dell'Accademia non siansi mantenuti fedeli a questo indirizzo; e parla dell'affinità esistente tra il Pitagorismo e il Platonismo. Alla fine di questo e in tutto il secondo (cap. 6) espone la contesa di Arcesilao con Zenone; e nel terzo (cap. 7) riferisce, con stuc-

(1) F. W. A. MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Vol. III, Parisiis, Firmin Didot, 1881, p. 153-164,

chevole prolissità, un aneddoto di Lacide e de' suoi schiavi, che lo derubavano. Negli altri tocca di Carneade, Filone e Antioco. Si avrebbe dunque una breve, ma compiuta storia del periodo scettico dell'Accademia.

A quali fonti attinse per l'esposizione Numenio, che visse circa due secoli dopo Filone? È difficile dare una risposta soddisfacente, perchè l'indagine delle fonti di molti scritti dell'antichità riesce del tutto infruttuosa, e bisogna contentarsi di vaghe congetture. Ci limitiamo a constatare il fatto che esso in parecchi luoghi s'accorda con Diogene Laerzio. Così il racconto di Lacide e degli schiavi (framm. III) trovasi riferito, sebbene più brevemente, anche nel Laerzio (IV, 59); come pure attribuiscono l'uno e l'altro ad Arcesilao gli stessi maestri; citano intorno a lui gli stessi detti mordaci del sillografo Timone; s'incontrano su un fatto particolare riguardante Carneade e il suo scolaro Mentore (Num. framm. V e VII; Diog. L. IV, 63. 64). Pare perciò che abbiano usato, almeno in parte, le medesime fonti.

Il Maass, dopo avere posti a riscontro alcuni passi del Laerzio con Numenio, incorrendo in un errore di fatto, perchè scambia Arcesilao con Carneade, insiste sulla medesimezza di fonti dei due scrittori assai più di quello che dai passi citati si possa legittimamente inferire (1). Presentemente è impossibile stabilire a quali fonti abbia ricorso Numenio pel suo racconto. Può avvenire che nuovi studi abbiano a mettere ciò in luce.

Intanto, riguardo al valore che si deve attribuirgli come storico della filosofia della Nuova Accademia, è mestieri distinguere la vita intellettuale della scuola da quella esteriore. Per la conoscenza della prima è da tenersi in poco conto.

(1) ERNESTUS MAAS, *De biographis graecis*, etc., p. 112-113.

Imperocchè un filosofo arriva a comprendere adeguatamente il valore storico-scientifico e a cogliere lo spirito intimo di un sistema, solamente quando tra lui e l'autore àvvi almeno parziale identità di mente e di ideali. Ora, troppo diverse da quelle dei Nuovi Accademici sono le qualità dell'ingegno di Numenio, le sue aspirazioni filosofiche e religiose, l'ambiente in mezzo al quale visse, perchè potesse penetrare nello spirito dell'innovazione d iArcesilao e apprezzarne il valore scientifico. Un filosofo imbevuto delle idee orientali e giudaiche, che del sistema platonico seppe comprendere e appropriarsi solo la parte più dommatica e trascendente, quella che più risentiva dell'influenza pitagorica, e che alla stregua di questa giudicava ogni teoria; che chiamava Platone un Mosè *atticizzante* ed a Socrate attribuiva idee e principii formatisi più tardi per opera dei Gnostici cristiani; uno dei precursori più prossimi del Platonismo, non poteva vedere nello scetticismo della scuola platonica che una perturbazione della sana ragione e una scapestràta ribellione al grande maestro. E siccome per esporre un sistema nella sua genuina natura è necessario vivere delle idee che lo informano, così noi dobbiamo concludere che Numenio è testimonio poco idoneo e parziale. Tuttavia l'accordo suo con Diogene e con Filodemo (1) ci informa, fino a un certo punto, del fondamento che hanno le notizie da lui fornite sulla storia esterna dell'Accademia.

(1) V. Moellendorff, op. cit., p. 70-76, dove si mette a confronto la narrazione della vita di Arcesilao fatta da Numenio, Filodemo e Diogene.

Articolo VI. — *La graduatoria delle fonti e i limiti della filologia e della storia della filosofia antica.*

§ 1. — Persuasi che limitare il campo delle ricerche sia condizione indispensabile, affinchè uno studio monografico riesca a recare almeno un piccolissimo contributo alla storia generale della filosofia, abbiamo escluso dal nostro esame tutti gli scritti antichi che solo indirettamente si occuparono della Nuova Accademia. Fra costoro avrebbe meritato una considerazione speciale Plutarco di Cheronea in Beozia, vissuto fra il 48 e il 125 circa dopo C., segnatamente pel suo scritto *Contro Colote*; tuttavia l'importanza storica di lui riguarda sovratutto gli Epicurei e gli Stoici; le sue notizie intorno ai Nuovi Accademici non sono di molto momento, nè per la qualità, nè per la quantità, aggiungendo poco o quasi nulla di nuovo a quello che ci tramandarono le altre fonti. Sembra però, secondo l'opinione del Natorp, sottile e diligente indagatore (1), potersi argomentare che Plutarco, scrivendo contro l'amico di Epicuro quattro secoli dopo la sua morte, siasi valso degli scritti di un Nuovo Accademico a costui quasi contemporaneo, giacchè esprime intorno alla filosofia greca antica apprezzamenti così assennati e storicamente esatti, che difficilmente potevano essere frutto di studio proprio.

Delle altre fonti discuteremo brevemente il valore, di volta in volta che dovremo trarne profitto. Così pure quello che fin qui si disse intorno ai testimoni principali deve intendersi in senso non assoluto, nè ci dispensa dal sindacare il valore delle loro affermazioni, ovunque si presenteranno casi speciali.

Dalle ricerche fatte derivano due grandi vantaggi. Il primo è che abbiamo ragioni sufficienti in numero e qualità per sta-

(1) P. Natorp, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum*. Berlin, 1884, pag. 291.

bilire una graduatoria sul valore delle fonti, sulle quali dovremo basarci.

Il testimonio più idoneo e veriterio è Sesto Empirico, come colui il quale aveva quasi la stessa concezione degli Accademici intorno alla vita, al mondo e allo scopo della filosofia; inoltre come storico è di una precisione e di un'esattezza, che si avvicina alla pedanteria. Viene secondo M. T. Cicerone, il quale, per acutezza speculativa e obbiettività storica non ha il valore di Sesto; si trova rispetto a lui in una posizione d'inferiorità, anche per la ragione che è costretto ad esprimere le idee e i sottili ragionamenti della Nuova Accademia in una lingua, che non era ancora provveduta di una terminologia filosofica. Ma la sua abitudine di essere assai diffuso, ci fa conoscere lo sviluppo dato da Arcesilao e Carneade ai principii fondamentali della loro filosofia, sviluppo che invano si cercherebbe negli autori greci. Occupa il terzo posto Diogene Laerzio. Egli ha un valore storico assai inferiore agli altri due, sia perchè non attinse, come essi, direttamente agli scritti degli scolarchi accademici, sia perchè nelle sue biografie si scoprirono tanti errori, che dobbiamo dare una fiducia limitata al resto, anche per la grande incertezza e oscurità che regna intorno alle sue fonti. Ciò nulla meno senza di lui mal si potrebbe comporre la storia esterna della scuola. Viene ultimo Numenio, il quale scrisse dei Nuovi Accademici, che per lui sono veri rivoluzionari del pensiero, *cum ira et studio*; le sue fonti sono ancora più incerte delle laerziane, laonde è da farsi pochissimo affidamento su lui. E credo che gli storici della filosofia non abbiano convenientemente rilevata la parzialità e l'insussistenza di molte sue notizie. A chi ha un partito così decisamente preso, bisogna credere assai poco e con molta cautela.

Queste conclusioni, mentre mi paiono pienamente giustificate da tutto quello che si è esposto fin qui, sono tutt'altro

che sterili, perchè ci forniscono le norme direttive, alle quali dovremo attenerci per distinguere il vero dal falso, lo storico dal tradizionale ed esporre lo scetticismo accademico nella sua posizione concreta.

Il secondo vantaggio, che non parmi inferiore al primo, consiste in ciò, che il lettore, il quale non abbia saltata questa prima parte, se pur posso sperare di averne uno armato di tanta costanza, ponendo mente alla fonte citata e conoscendo preventivamente il valore di essa, saprà misurare il grado di fede da concedersi ad ogni punto dell'esposizione. La presente storia, trattandosi di filosofi che non ci lasciarono scritti, è vera in quanto sono veritieri e capaci i testimoni. Ma se questi si conoscono solamente di nome, come si potrà giustamente apprezzare la loro autorità? Secondo me, un'esposizione dello scetticismo neo-accademico che non parta da un esame delle fonti, sta ad una che soddisfi a questa esigenza, come le storie del Machiavelli, del Guicciardini, ecc., fatte da un punto di vista letterario e artistico, stanno a quelle di parecchi contemporanei, condotte con intendimenti scientifici e munite dei relativi documenti.

§ 2. — È facile vedere quanto grande sia la dipendenza di una storia della filosofia antica, fatta con questi criterii, dalla filologia. Invero, le indagini sulle fonti di Cicerone si resero possibili e progredirono assai, dopo che si ebbero dei suoi scritti buone edizioni critiche. Quelle su Sesto Empirico non presero ancora un largo sviluppo, perchè le due edizioni del Fabricius e del Bekker (1842), sebbene sotto molti rispetti abbiano ben meritato delle scienze filosofiche e filologiche, sono, di fronte ai nuovi progressi di queste discipline, assai imperfette. Le opere di Sesto abbisognano di molti aiuti critici, e ciò che si scrisse intorno a questo autore è ben poco in confronto a quanto resta ancora a fare per mettere in piena

luce l'importanza dello scetticismo ellenico. Come pure difficilmente si potrà fare un po' di chiaro intorno alle fonti di Diogene Laerzio, se le sue biografie non avranno l'onore di una edizione critica, che corregga molti punti di quella parigina del Cobet (1850) e della lipsiense del Tauchnit (1870). L'avvenire della storia della filosofia greca, come mostra chiaramente l'indirizzo preso da essa in questi due ultimi decennii, è strettamente congiunto con quello delle scienze filologiche; donde segue che, trascurando i risultati di queste, il filosofo non arriverà che a costruzioni ideali, prive di verità storica e obbiettiva. Lo storico della filosofia però non ha l'obbligo di entrare nel campo filologico, discutendo varianti, confrontando codici, sostituendo lezioni. Questo è un lusso che pochi filosofi si possono concedere. Affinchè il lavoro di ognuno sia proficuo, deve svolgersi in una sfera determinata: ciò che si acquista in estensione, si perde in comprensione. Fedele à questo principio, io ho cercato di conoscere gli ultimi risultamenti, a cui pervennero i filologi intorno al mio argomento; ma non li ho seguiti passo passo nelle vie per le quali vi giunsero.

Per le opere di Sesto Empirico mi attengo alla edizione del Bekker, riscontrandola sempre colla seconda del 1840-41 del Fabricius; per Cicerone alla Teubneriana; per Diogene Laerzio a quella del Tauchnit e del Cobet. In quanto ai frammenti di Numenio non voglio discuterne l'autenticità, nè indagare dove Eusebio ne abbia riportato nella loro integrità le parole, nè in quali punti le abbia rifatte a modo suo. Accetto per genuini quelli che vengono dati come tali nell'edizione del Thedinga, riscontrandoli con quella del Mullach.

Daremo a tutti questi testi quell'interpretazione che ci suggerirà vera l'esame accurato del loro contenuto filosofico e della forma letteraria.

CAPITOLO SECONDO

LA STORIA ESTERNA

ARTICOLO I. — *La condizione economica, religiosa e politica delle scuole filosofiche d'Atene.*

§ 1. — Lo scopo, a cui devesi mirare in questo lavoro, è doppio: 1° *esporre* la concezione universale, alla quale i Nuovi Accademici erano pervenuti intorno al mondo e al fine della vita umana; 2° *spiegare* questa concezione. Ci siamo preparati a compiere il primo ufficio con uno studio sul grado relativo di fiducia che meritano gli scrittori antichi che di quelli ci lasciarono notizie; per compiere il secondo dobbiamo seguire lo stesso metodo che si usa nella spiegazione di tutti i fatti storici e umani, nella cui categoria entra lo scetticismo accademico. Dobbiamo dunque di questo indagare le cagioni e cogliere i motivi prossimi e remoti che l'hanno fatto sorgere, svolgere e scomparire.

Al presente non è chi possa scientificamente sostenere l'opinione dell'Hegel che un sistema filosofico scenda dai precedenti unicamente per una necessità logica, e che quindi la storia della filosofia si possa e si debba costruire con un procedimento speculativo e dialettico. Il movimento filosofico si

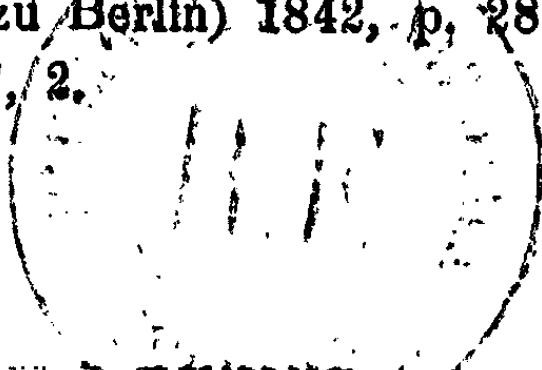
collega strettamente con una moltiplicità di circostanze e condizioni che formano la civiltà di un popolo e di un tempo; ed ogni sistema di scienza speculativa ha, nelle disposizioni e qualità intellettuali e morali dell'uomo che l'ha concepito, un fattore individuale assai forte, in generale non bastevolmente apprezzato. Se questo non fosse, come si potrebbero spiegare le tante differenti direzioni nel campo della speculazione che si hanno e si ebbero sempre fra pensatori nati e vissuti in condizioni esterne fra loro non molto disuguali? Tutti hanno studiato le opere principali dei più grandi filosofi; ma quale frutto diverso non ne hanno tratto? A quanta varietà e differenza di concepimenti non furono essi condotti? Adunque la costituzione interna dell'Accademia e delle scuole contemporanee che su essa influirono, le descrizioni biografiche, le analisi psicologiche, le persone degli scolarchi, il loro ordine di successione, il tempo, il luogo nei quali la loro attività si svolse, l'ambiente, in una parola, non sono inutili esteriorità per la storia dello scetticismo accademico, sibbene un elemento integrante ed essenziale che ci fornisce molte cagioni prossime del suo nascimento, mentre le remote debbono ricercarsi nello sviluppo generale del pensiero filosofico ellenico.

§ 2. — Tutta la storia della filosofia greca, durante i tre secoli che vanno da Alessandro ad Augusto, si connette intimamente, anzi quasi s'identifica con quella delle quattro scuole platonica, aristotelica, stoica ed epicurea, e colla successione dei rispettivi capi o scolarchi. Costoro, insieme coi loro discepoli di maggior valore, erano quasi i soli che creavano i sistemi filosofici, coi quali si dava una soluzione a tutti i problemi riguardanti l'uomo, la natura e la divinità, sebbene il primo fosse l'oggetto principale del loro studio. A scrivere serviva agli scolarchi d'impulso l'ufficio insegnativo; giacchè moltis-

simi scritti erano prima preparati come lezioni agli scolari (1). Queste quattro scuole ebbero il loro domicilio nella città di Atene, la quale, anche dopo la sconfitta di Cheronea (338), mantenne un primato morale fra i Greci d'ogni paese. Esse ebbero vita da Atene e ad Atene diedero vita. Questo limitarsi del lavoro scientifico e dell'insegnamento filosofico più elevato ad una città è notevole, tanto più che la maggior parte dei caposcuola non sono ateniesi. Vedi potenza della storia e della tradizione! Sorsero scuole anche in altre città, in Megara, Eretria, Elide, Fliunte; ma ebbero vita corta. Più tardi, verso il principio dell'era cristiana, divennero importanti quelle formatesi nelle regioni, nelle quali largamente si era esteso, durante il predominio macedonico, l'elemento greco; quelle di Rodi cioè, Pergamo, Alessandria, Smirne, Antiochia, Efeso, Coo, Bisanzio, Napoli, Roma, che tolsero ad Atene molti scolari. Però la vita loro si svolse in opposizione o ad imitazione di quelle ateniesi.

Ognuna di queste quattro aveva un proprio locale (διατριβὴ), un maestro riconosciuto (σχόλαρχος), che guidava la scuola (ἀφηγεῖτο τῆς σχολῆς, ἐσχολάρχει), cui morendo consegnava ad ad un altro; κατέλιπε τὴν σχολὴν, παρέδωκη τὴν σχολὴν, διεδέξατο τὴν σχολὴν sono frasi che capitano frequentemente in Laerzio. La successione fu una specie di fidecommisso. Lo scolarca prima di morire, designava il successore, o lo indicava nel testamento. Quando questa designazione non era stata fatta, si procedeva ai voti tra i membri della società. Così dopo la morte di Speusippo vi fu elezione tra Senocrate, Eraclide e Menedemo. Il primo riuscì con piccola maggioranza (2). Anche nel Peripato

(1) ZUMPT, *Ueber den Bestand der philosophischen Schulen in Athen u. die Succession der Scholarchen.* (Abhandlungen der kön. Akademie der Wissenschaften zu Berlin) 1842, p. 28 e ss.

(2) *Ind. hercol.*, 6, 2; 7, 2.

accanto alla successione testamentaria troviamo esempi di una scelta fatta dai compagni. Licone nel suo testamento (D. L., V, 70) lascia ai discepoli di innalzare alla direzione della scuola quegli, che avessero per avventura stimato più degno dell'alto e nobile ufficio. Si ha un solo caso nell'Accademia di uno scolarca che abbia, ancora vivo, ceduto il posto ad un altro. Tutti erano animati da vivo spirito di corpo, ed il desiderio di rendersi indipendenti era posposto all'interesse comune. Si nota come eccezionale l'operare dello stoico Crisippo, il quale, dissentendo in moltissimi punti dagl'insegnamenti impartiti nella Stoa, aprì scuola propria, mentre il maestro suo Cleante viveva ancora (D. L., VII, 179); e poichè questi aveva il locale interno, egli pel primo ardì insegnare all'aperto nel Liceo, come racconta Diogene (VII, 185), sulla testimonianza di Demetrio Magnesio ἐν τοῖς ὁμωνύμοις.

Gli iniziatori dell'istruzione superiore sono i Sofisti; anzi ciò che veramente di durevole rimase di loro nelle istituzioni greche, fu l'esempio dell'attività didattica; dopo essi l'ufficio d'insegnante in Grecia fu pregiato e ben retribuito, e il bisogno di una elevata coltura filosofica, letteraria e scientifica andò soggetto a molte e variissime modificazioni, secondo gli ideali del tempo e della regione; ma non scomparve più del tutto. Però i Sofisti, come è noto, non formavano scuola; ognuno coltivava quella disciplina che più rispondeva alle sue tendenze; di comune avevano solamente la sottigliezza della mente, l'avidità del guadagno, il desiderio della fama. Essi ebbero un imitatore in Isocrate, che tenne a Chio (392-388) una scuola di retorica, a pagamento, senza nessuno scopo scientifico e filosofico. Socrate diede all'insegnamento un indirizzo più nobile ed umano; tuttavia anche la scuola sua, considerata nella sua forma esterna, ebbe un carattere personale; e morto lui, i discepoli si divisero e fondarono in varie città quelle che si

chiamano scuole socratiche minori, le quali mirarono a uno scopo puramente teorico ed ebbero vita breve. La vera e prima scuola filosofica, intesa nel senso di una società d'uomini egualmente pensanti, i quali allo scopo teoretico uniscono quello pratico di condurre vita comune, è quella fondata da Platone (387?). Essa, per la tendenza politica, ricorda la scuola pitagorica. L'influenza che ebbe sulle sorti della filosofia fu immensa. Un mezzo secolo più tardi (335) Atene aveva la fortuna di vedere sorgere la scuola peripatetica, la quale per le ingenti somme di cui, mercè la liberalità del reale allievo e di suo padre Filippo, potè disporre il fondatore, fu provveduta per la ricerca scientifica di tutti mezzi che il tempo potesse fornire. Che di questi aiuti abbia Aristotele largamente e sapientemente approfittato, ci attestano i suoi scritti, dai quali per fermo dovrebbe movere chi volesse un giorno dettare una storia delle storie della filosofia. Verso la fine del quarto secolo due altre scuole vennero ad aggiungere ornamento e lustro alla colta Atene, la stoica (308 ?) e l'epicurea (306). Queste, apertesi per iniziativa privata di un uomo e ristrette dapprima a un piccolo numero di amici, soldati volonterosi del pensiero, crebbero e fiorirono, perchè non erano istituzioni artificiali nate da capriccio d'uomo; ma in perfetta corrispondenza coi bisogni morali e intellettuali dell'intera nazione ellenica.

In effetti, dopo le vittorie macedoniche, il cittadino greco, dolente della perduta libertà e disdegnoso di partecipare ad un'ammistrazione della città che non poteva dirigere a suo senno, nè capace di soffocare d'un tratto quel sentimento sociale così vivo nelle repubbliche antiche e fattore psicologico potentissimo della loro grandezza, amava chiudersi in corporazioni, le quali sono una via di mezzo tra la vita domestica e la pubblica. La grave difficoltà di procacciarsi libri, per la

scarsezza e l'ingente costo di essi, faceva poi sentire, in chiunque gustasse la gioia dell'imparare, più forte il bisogno di trovarsi in compagnia d'uomini dotti e valenti cultori della scienza. I fondatori delle scuole filosofiche di Atene furono interpreti di questi sentimenti e bisogni, e si meritarono onori e gloria. Alcuni fatti starebbero a provare ch'essi furono verso la fine del quarto e il principio del terzo secolo frequentatissime. Lo Zumpt (1) nomina due mila discepoli nel 306 alla scuola di Teofrasto; l'elezione di Speusippo a scolarca è raccontata in modo da far pensare a un grande numero di votanti (2).

§ 3. — Diede maggior forza e consistenza alle scuole ateniesi l'amore disinteressato per esse dei rispettivi fondatori, i quali, movendo da criterî pratici, pensarono di lasciare ai successori stabile e comune proprietà, amministrata successivamente dagli scolarchi, come apprendiamo dai testamenti tramandati da Diogene Laerzio. Solamente dalla scuola stoica, la quale Zenone aveva fondato nel portico Pecile (Στοὰ ποικίλη, così detto perchè ornato di pitture del celebre Polignoto), non trovasi ricordata una proprietà privata. Epicuro lasciò a Ermarco di Mitilene, designato suo successore nella direzione della scuola, e a' suoi condiscepoli il giardino, da lui comperato per ottanta mine, coll'annesso edificio scolastico, affinchè vi convenissero a filosofare e coll'espressa condizione che il possedimento fosse nel migliore modo possibile amministrato, conservato nella sua integrità e tramandato ai futuri membri dell'associazione (X, 17). Teofrasto invece, l'immediato successore di Aristotele nel go-

(1) *Ueber den Bestand* ecc., p. 41.
(2) E. Heitz, *Die Philosophenschulen Athens in dem ersten Jahrhundert ihres Bestehens* (Deutsche Revue über das gesammte nationale Leben der Gegenwart, hrgb. von R. Fleischer), III Band, p. 329.

verno della scuola peripatetica (322-287), nel suo testamento lasciò il giardino, il peripato e tutte le case che sorgevano presso questo, a' suoi scolari più fidi, Ipparco, Neleo, il quale ereditò da lui anche tutti i libri, Stratone, Callino, Demotimo, Demarato, Callistene, Melante, Pancreone, Nicippo ed Aristotele, figlio di Nidio e di Piziade, colla condizione che questi beni fossero goduti insieme famigliarmente ed amichevolmente e servissero di abitazione comune, onde attendervi all'indagine scientifica e alla filosofia (συσχολάζειν καὶ συμφιλοσοφεῖν); e stabilì insieme che l'amministrazione spettasse ai più anziani, affine di conservare il possedimento pel bene della scienza filosofica (D. L., V, 52-53). Licone di Troade, successo a Stratone di Lampsaco nella presidenza della stessa scuola (269-226), nel suo testamento lascia il peripato a quei suoi amici che colà volessero radunarsi, colla raccomandazione di averne cura per amore di lui e del luogo (κ'αμοῦ καὶ τόπου χάριν; D. L., V, 70).

La scuola più fortunata sotto il rispetto economico fu l'accademica. Platone, secondo Diogene Laerzio, che cita la testimonianza di Alessandro ἐν διαδοχαῖς (III, 7), insegnò dapprima nell'Accademia, che era un luogo pubblico per gli esercizi ginnastici nei sobborghi di Atene, così chiamata dalla statua dell'eroe Academo; la scuola conservò questo nome anche appresso, quando il maestro trasportolla in un giardino da lui comperato nelle vicinanze di Colono. Ne seguì che presso alcuni scrittori antichi non sono distinte le diverse località; così in Plutarco ricevono lo stesso nome il ginnasio pubblico, il sobborgo e il giardino, che era proprietà privata della scuola. L'Accademia è detta un piccolo possedimento (da Cicerone è chiamata *hortuli*, *De fin.* I, 1), comperato per tre mila dramme, che servì d'abitazione a Platone, a Senocrate, a Polemone, ad Arcesilao. Costoro nelle dispute filosofiche passarono colà tutta la vita,

Senocrate lasciava l'Accademia una volta sola all'anno, il giorno delle feste Dionisie, nelle quali soleva onorare di sua presenza nella città la rappresentazione delle nuove tragedie; Arcesilao ne usciva solamente nei giorni feriali per recarsi a godere la compagnia dell'amico Gerocle, che comandava il Munichia e il Pireo (D. L., IV, 39). Teocrito di Chio rimproverò Aristotele, perchè, disprezzata l'Accademia, dove per tanti anni era stato istruito, si fosse recato alla corte di Pella (1). Stando ad Eliano (IX, 10), sarebbe stato consigliato a Platone di lasciare l'Accademia, perchè poco salubre, per ritirarsi verso il Liceo; ed egli avrebbe risposto: « Per diventare assai vecchio non vorrei andare ad abitare sulla cima dell'Atos ». Lo Zumpt (2) non crede che già allora l'Accademia, sebbene posta in basso, lungo la riva del Cefiso, fosse malsana; perchè gli antichi non dicono ciò e i successori prossimi di Platone non abbandonarono mai quel luogo. Che Platone nella cessione della sua proprietà abbia evitato le mezze misure di Aristotele, appare chiaramente dal suo testamento, che fa menzione solo del suo modesto e privato patrimonio, cui volle conservato alla famiglia paterna, della quale andava superbo (D. L, III, 41 e 42). Il suo corpo fu sepolto, secondo Diogene, nell'Accademia secondo Pausania (I, 30. § 3), non lontano dalla medesima.

Il luogo, dove Platone aveva fatto scuola, fu da parte de' suoi discepoli oggetto di venerazione e affetto profondo. Se Atene era l'Ellade dell'Ellade, la sede di ogni gentil costume, il cuore di tutto il popolo greco, la maestra universale della scienza, dell'arte, delle lettere, l'Accademia era l'Atene di Atene. In Platone, natura signorile e aristocratica, ogni fibra è specificamente ateniese; ogni idea incarna l'essenza dello spirito del

(1) Plut., *De exilio*, c. 10. Cf. Cicerone *De fin.* I, 1.
(2) Op. cit, p. 38.

popolo ellenico, di quel popolo che natura ed arte arricchì delle più belle qualità umane. L'Accademia, mantenendosi fedele alle tradizioni del fondatore, concepiva come sua missione la custodia del sommo e del santo, che gli Elleni avevano insegnato a tutto il mondo. In essa gli scolarchi non vengono di Macedonia, di Troade, di Licia e di altre lontane regioni; ma sono quasi tutti, prima di Arcesilao, Ateniesi; per essa sentì tutta l'antichità la più sincera e viva ammirazione. E Cicerone, trovandosi in Atene, non manca di recarsi a visitare i *non sine causa nobilitata spatia* dell'Accademia, allora deserti. Alla vista di quei luoghi il Romano si commuove e gli par di vedere Platone e i suoi successori, che colà avevano abitato, interamente dati al filosofare: il pensiero suo corre alla patria lontana, alla curia Ostilia, a Scipione, a Catone, a Lelio (*De fin.* V, 1).

Nel 204 av. C. Filippo V di Macedonia devastò l'Accademia e il Liceo, atterrando non solo i tempii, ma anche i sepolcri, i quali però furono ricostruiti dopo la conclusione della pace (Tito Livio, XXXI, 24). Quando poi Atene fu assediata da Silla, che conduceva la guerra contro Mitridate (an. 85 av. C.), le sacre selve dell'Accademia più piena d'alberi, dice Plutarco (Silla, 12), di qualunque altra villa vicina e del Peripato, furono adoperate nei lavori d'assedio; e allorchè pochi anni dopo, nell'inverno 79-78 avan. C., Cicerone si trovò alla scuola di Antioco d'Ascalona, questi insegnava nel Tolomeo (*De. fin.*, V, 1), ginnasio pubblico situato nella città. Le guerre resero malsicuro l'abitare nella campagna; laonde a poco a poco le scuole si ritirarono entro le mura, e le località prima abitate furono abbandonate e diventarono malsane. E inabitato e insalubre è ancora presentemente il luogo che fu nei tempi antichi teatro delle discussioni della scuola platonica.

§ 4. — I principii filosofici generali che informarono questa e le altre tre scuole di Atene nel loro sorgimento ebbero troppa efficacia sugli scrittori posteriori greci e latini, perchè non siano noti non solo ai filosofi di professione, ma a chiunque è provveduto di una sana coltura classica. Quello però che non è forse abbastanza noto è la posizione politica e religiosa, i rapporti collo Stato, la loro vita interna.

Nei tempi, di cui noi ci occupiamo, il sentimento del divino aveva troppo profonde radici nei cuori pur delle persone più colte, perchè queste potessero separare l'ideale scientifico dal religioso. Perciò noi vediamo che le scuole filosofiche ebbero un'importanza religiosa; esse erano *tiasi* (θίασοι), cioè tenevano riunioni, con banchetti, processioni e danze, allo scopo di celebrare feste in onore di questa o quella divinità; ond'è che θιαβότης, cioè partecipe del tiaso, prende pure il significato di discepolo. Dal testamento di Aristotele risulta ch'egli non aveva dato un tale indirizzo alla sua scuola. Teofrasto fu il fondatore del tiaso nel Peripato, eleggendo a protettrici le Muse e lasciando una somma, che dovesse servire a celebrare il sacro banchetto. (Aten. V, 186 a). Dal principio del libro V di Ateneo e da un frammento della vita di Licone, scritta da Antigono Caristio e conservataci dallo stesso Ateneo (XII, 547, d) (1), risulta assai chiaramente l'indole religiosa della scuola peripatetica; anzi si possono conoscere le cariche sociali che esistevano nel seno del tiaso. Vi erano uno o più preposti ai sacrifici (ἱεροποιός); un sopraintendente delle Muse (ἐπιμελητὴς τῶν Μουσῶν), e un, dirò così, censore di disciplina (ὁ ἐπὶ τῆς εὐκοσμίας), il quale invigilava sugli uditori (ἐπιχειροῦντες), riscoteva da ciascuno di essi un dramma e mezzo quale contributo (συμβολή) per il banchetto comune, che si teneva ad ogni novilunio. Solo il tiasarca (ἄρχων τοῦ θιάβου) aveva fa-

(1) MOELLENDORFF, op. cit. p. 84 e s., 246 e s.

coltà d'invitare estranei al tiaso, o antichi membri di esso, senza che costoro fossero tenuti a versare una quota; egli era eletto a vita e non soggetto a controllo.

Teofrasto, coll'istituzione del tiaso nel seno della sua scuola, aveva probabilmente imitato ciò che molto tempo prima si era compiuto da Platone nell'Accademia, forse per effetto de' suoi viaggi in Italia, dove aveva studiato accuratamente il procedere della scuola pitagorica. Platone infatti fondò un tiaso delle Muse (θίασος Μουσῶν), alle quali aveva innalzato un santuario nel recinto stesso dell'Accademia e Speusippo si prese cura di abbellire il tempio con statue delle Grazie (D. L., IV, 1).

La parte più interessante delle feste religiose, consisteva nel *simposio* (συμπόσιον); e con questa consuetudine si collega probabilmente il titolo e il contenuto del dialogo platonico intitolato il *Convito,* il quale, secondo l'opinione di alcuni, è il programma dell'Accademia (1). Plutarco di Cheronea, nel principio del *Symposiacon,* asserisce che uomini prestantissimi, come Platone, Senofonte, Aristotele, Speusippo, Epicuro, Ieronimo, Dione accademico, stimarono cosa degna di mandare alle lettere i discorsi pronunciati nei banchetti. Certamente questo dialogo eccelle sovra tutti gli altri del grande Ateniese, non solo per la sua perfezione artistica e letteraria, sì anche per il carattere scientifico del suo contenuto; in esso particolarmente sono espressi quei principii fondamentali della filosofia platonica che parlarono alle menti e ai cuori di tutti i tempi e di tutte le nazioni civili; in esso si trova in modo chiaro e definitivo espressa la teoria delle idee eterne, sebbene venga solamente indicato e rappresentato per mezzo di miti e favole ciò che nei dialoghi anteriori e posteriori è me-

(1) LUDWIG VON SYBEL, *Platon's Symposion ein Programm der Akademie.* Marburg, 1888.

todicamente svolto e dimostrato. La scelta e la disposizione degli argomenti è singolare, proprio come se l'autore avesse voluto chiarire i motivi e lo scopo del filosofare dell'Accademia (1).

Questi simposî, pei quali ogni membro pagava, come nel Liceo, un obolo, erano celebrati con forme rituali e regolati da leggi speciali (νόμοι συμποτικοὶ), che si trovano ricordate in Ateneo pel tempo di Speusippo e Senocrate (2). Plutarco ci ha lasciata una viva descrizione dei banchetti che si tenevano nell'Accademia al suo tempo (48?-20? dopo C.), onde onorare la memoria del loro maestro, il quale, secondo la tradizione, spirò in un convito. Essi ricordano assai bene quelli dei tempi classici di Platone, perchè nulla avvi di meno mutevole nel seno di una società d'indole religiosa, quanto le forme esteriori e i riti. La festa delle Muse coincide con quella scolastica dei giovinetti che imparavano lettere, geometria, retorica e musica (IX, 2 e ss.). Ammonio, il tiasarca dell'Accademia, tiene la presidenza; i peripatetici, i retori, i letterati, gli amici vi compaiono come invitati. Vi prendono parte vati e sacerdoti per la cura dei sacrifizi. Fra le tazze, le discussioni si fanno confusamente ed incompostamente; si cantano sulla lira versi di Esiodo, Omero, Euripide; si propongono vicendevolmente le più strane questioni da risolvere; si fa uno sfoggio di varia e molteplice erudizione. Apollo musagete non è estraneo a quel tripudio, nel quale le libazioni alle Muse, il canto del peana in onore del loro duce, le declamazioni di carmi di poeti greci inneggianti a quelle Dee si succedono continuamente (3).

(1) Paul Natorp, *Philosophische Monatshefte*, XXV Band, Heft. 3 u. 4, pag. 236-37. Cf. Plut., *Quaest. convio.*, I, 4, 5.

(2) Moellendorff, p. 283.

(3) Questo rito solenne, abbandonato da Porfirio (3° secolo) in poi,

Il carattere prevalentemente religioso dell'Accademia appare da questo che il possedimento non era, come presso i Pitagorei, proprietà comune dei soci, sibbene un diritto appartenente alle Muse stesse. Secondo alcuni (1), è difficile il dire perchè Platone elesse a protettrici le Muse. A me sembra di trovarne la ragione in Plutarco (*Symposiacon*, IX, quest. 14ª). Stando al racconto del quale, le scienze e le arti tutte si divisero dapprima presso i Greci in tre generi: filosofico, oratorio e matematico, e ciascuno di questi fu stimato dono di una dea, che si chiamò Musa. Verso l'età di Esiodo, sviluppandosi più le facoltà umane, ognuno di questi tre generi si considerò come comprendente in sè tre specie o forme particolari; e cioè, nel genere matematico, la musica, l'aritmetica e la geometria; nel filosofico, la dialettica, la scienza della vita e dei costumi e lo studio della natura, ossia la fisica; nell'oratorio, l'arte del dire ornatamente, del consultare e del giudicare. La poesia è compresa nella musica, l'astrologia nella matematica. Ora, ad ognuna di queste nove forme fu preposta una Musa. Le Muse erano adunque considerate nella tradizione ellenica come compagne e aiutatrici di coloro che amavano attendere allo studio della filosofia e all'esercizio dell'arte.

fu restaurato con regale apparato per ordine di Lorenzo il Magnifico nella villa di Careggi. Il nostro Mamiani rimise una volta in onore una simile consuetudine. E solamente il giorno 7 novembre 1883 un originale americano, il sig. Tommaso Johnson, fondatore di una scuola che ha per organo il *Platonist*, fece celebrare nella piccola città di Osceola (Stati Uniti) i natali di Platone con tradizionale simposio, pel quale aveva diramati inviti ai più chiari filosofi dei due mondi, che avessero illustrato in qualche modo le dottrine del suo adorato Ateniese. Chi avrebbe mai pensato che Platone e il Neoplatonismo alessandrino, al quale è devoto il sig. Johnson, avessero ad ottenere un tale onore ai nostri tempi e sulle sponde del Missouri? (*Rivista di Filosofia italiana*, diretta dal comm. L. Ferri, anno III, vol. II, pag. 335.)

(1) Moellendorff, p. 282.

Laonde, non solamente non deve parer difficile lo spiegarsi perchè l'Accademia fosse posta sotto il loro patrocinio e la sua proprietà fosse considerata come un fidecommisso appartenente ad esse; ma non si potrebbe comprendere come la scelta di Platone avrebbe potuto cadere su un'altra delle molte divinità, di cui era ripiena la fantasia e la tradizione del popolo greco.

La profonda sapienza di questo atto apparve manifesta nei tempi posteriori; difatti esso contribuì assai a prolungare l'esistenza dell'Accademia e a difenderla dall'urto degli avvenimenti religiosi e politici. Mentre la scuola epicurea, della quale l'ultimo scolarca di cui si abbia menzione è Patrone (70-51 av. C.), si spense assai presto, probabilmente perchè soffocata dalle nuove idee religiose; e la stoica, il cui ultimo capo fu Calliete (260? dopo C.), cessò di vivere a sè, forse perchè i suoi principii etici furono accolti nel Cristianesimo, e anche la peripatetica non ebbe durata più lunga; l'Accademia resistette fino al 529 dopo Cristo, diventando la rocca più forte del paganesimo, e accogliendo gli adoratori degli antichi Numi e i sostenitori dell'antico stato di cose. Certamente che la filosofia da sola, troppo rapida nel suo processo evolutivo, troppo soggetta alle instabili opinioni umane, se non avesse avuto una potente alleata nella credenza religiosa, non avrebbe potuto imprimere a quella scuola una tal forza di resistenza che la conservasse in piedi per più di nove secoli.

Sono interessanti gli ultimi anni della vita dell'Accademia, allorquando essa si trova in cozzo colle nuove idee dei cristiani; i quali, divenuti potenti e soverchiatori dopo l'editto di tolleranza di Costantino (312) e il concilio di Nicea (325), soggiogano, perseguitano, opprimono e distruggono ciò che dai successori di Platone si riteneva come santo e vero. Tuttavia essa continua a lottare e sostenersi, e dal 400 al 529 rimane aperta uffi-

cialmente come istituto d'istruzione; segretamente come una società religiosa, che ad ogni costo non vuole rinunciare a' suoi ideali, nè riconoscere la falsità de' suoi numi. È un'esistenza infelice, in lotta e in contraddizione collo spirito dei tempi; ma che ha in sè qualche cosa di ammirevole e di grande. La forza doveva vincere. Sotto il consolato di Decio (529), Giustiniano I mandò un editto ad Atene, che nessuno dovesse insegnare filosofia, nè giurisprudenza (1). La scuola si chiuse per sempre, come i tempii degli Elleni. Sette Accademici, abbandonato l'impero romano, si recarono in Persia, il cui re era stimato favorevole alla filosofia platonica; ma disillusi sulle condizioni di quella nazione, ritornarono in patria. Anche le dee protettrici dell'Accademia erano state dall'imperatore abolite e i beni loro, pare, incorporati con quelli dello Stato. Questa fine dell'Accademia fa ricordare l'abolizione delle corporazioni religiose cristiane. Certi avvenimenti, che hanno stretta dipendenza dai sentimenti più elevati della natura umana e radici profonde nei loro bisogni più ideali e perciò più vivamente sentiti, si ripetono di tempo in tempo nella storia dell'umanità.

§. 5 — È pure degna d'essere messa in luce l'importanza politica dell'Accademia e delle altre scuole filosofiche greche. Nei tempi più belli di Atene la pubblica opinione si manifestò sul teatro. Chi non conosce il fine eminentemente politico e partigiano al quale sono inspirate le commedie di Cratino, Eupoli e Aristofane? Ma perduta la libertà repubblicana, non raramente degenerata in licenza, la commedia non potè più essere una satira politica e personale. Una legge dei Trenta (404) tolse

(1) Zumpt, *Ueber den Bestand* etc., p. 59-62. Egli cita per l'editto la testimonianza del cronografo Joan. Malalas, Lib. XVIII, p. 449 e 451; ediz. di Bonn.

ai poeti comici ogni libertà; sicchè questi furono costretti ad abbandonare la politica. I cittadini ateniesi non trovarono più nel teatro una soddisfazione del sentimento e della passione di parte; si volsero a cercarla altrove, e la trovarono nel recinto delle scuole filosofiche. Le accuse contro i nemici pubblici e privati, che non possono più essere rappresentate sulle scene, trovano la loro esplicazione negli scritti e sorge il libello famoso, che viene composto nei convegni di queste corporazioni e diffuso per mezzo dei loro membri. Le invettive, che non si possono più lanciare in pubblico, formano l'argomento dei discorsi che si dibattono tra una cerchia d'amici egualmente pensanti. Il diventare membro di questa o quella scuola filosofica significava ciò che per noi è prendere una posizione politica, e schierarsi a destra, o a sinistra, o al centro. Il cambiare scuola era quello che per noi è cambiare partito. Nei recinti di queste corporazioni si concentrava tutta la vita intellettuale della nazione ellenica e il cittadino colto, che volesse contare qualche cosa, doveva prendere parte ad una di queste fazioni. Esse cozzano fra loro, si guerreggiano non meno accanitamente dei partiti politici odierni; anzi la tolleranza delle opinioni altrui era allora in generale molto più piccola che al presente. Queste corporazioni sono potenze reali, di cui gli uomini di stato e i re debbono tenere conto, perchè la parola di uno scolarca, per la grande estimazione in cui era tenuta la sua persona dai discepoli tutti, e non raramente pure dagli avversari, era più dannosa di quella di un attore sul teatro e dell'opposizione di un demagogo. I detti mordaci si possono non temere; un demagogo si può corrompere; ma la scienza non si può nè uccidere, nè comperare (1). E questa importanza politica è naturale che ab-

(1) MOELLENDORFF, op. cit., p. 178-180.

biano i filosofi in un tempo nel quale, stanchi di tentare i problemi speculativi più elevati e d'indole puramente teorica, si propongono col loro studio di soddisfare alle esigenze della vita pratica. In effetto la diversa concezione dell'ideale del sapiente si svolge nella scuola stoica e nell'epicurea non da un punto di vista teoretico, ma dall'atteggiamento politico e sociale che egli assume di fronte allo Stato e nel commercio cogli uomini. Allorchè nell'anno 155 a. C. gli Ateniesi vollero mandare a Roma un'ambasceria, scelsero a comporla i presidenti delle tre più importanti associazioni filosofiche della loro città, e cioè Carneade di Cirene accademico, Diogene di Babilonia stoico, e Critolao di Faselide peripatetico. I re di Macedonia e di Pergamo si adoperarono per cattivarsi il favore e l'appoggio degli scolarchi ateniesi, segnatamente degli Accademici e degli Stoici, ai quali facevano larghi doni. Ad Eumene raccomandò Arcesilao persone amiche; e Attalo, re di Pergamo, a sue spese fece costruire per Lacide accademico nei dintorni di Atene una villa, che prese il nome di Lacideo (D. L., IV, 60) e che gli servì poi di scuola. Parecchi altri fatti particolari, che dovremo esporre più innanzi nelle biografie dei Nuovi Accademici, convinceranno all'evidenza della verità di quanto viene qui affermato.

§ 6. — Le scuole filosofiche, sebbene d'indole religiosa e politica, non erano inceppate nel loro svolgimento dall'azione dello Stato; imperocchè la legge attica sul diritto d'associazione era inspirata a principii di una sana e vera libertà. Lo Stato non era interrogato, nè per formare un nuovo tiaso, nè per modificare il regolamento interno di uno già esistente; esso aveva diritto d'intervenire solamente nel caso che l'associazione avesse usurpati i suoi diritti o coll'usare terreno pubblico, o coll'acquistare beni stabili per gli stranieri senza

sua approvazione. Getta molta luce sui rapporti delle scuole filosofiche collo Stato la così detta legge di Sofocle (1).

Sofocle, figlio di Anficlide di Sunio, propose al tempo di Teofrasto una legge che non si potesse, sotto pena di morte, dirigere una scuola (σχολῆς ἀφηγεῖσθαι) senza l'autorizzazione del senato e del popolo. La legge passò. Teofrasto, che era allora il maestro più illustre d'Atene e a colpire il quale mirava sovra tutto Sofocle, emigrò con i suoi discepoli, che erano circa duemila, e così fecero gli altri scolarchi. Atene correva pericolo di perdere il suo più bell'ornamento. L'anno seguente i cittadini ateniesi, per quella mobilità d'animo che era loro propria, non poterono fare a meno di pentirsi e sentire indignazione verso colui che aveva proposta la legge. Si rese interprete di questo malcontento Fillione (altri Filone), scolaro di Aristotele, il quale portò accusa di leggi violate (παρὰ νόμων) contro Sofocle, che fu difeso da Democare, figlio della sorella di Demostene. Sofocle fu condannato a cinque talenti di multa; la legge revocata; Teofrasto cogli scolari e gli altri filosofi rientrarono in Atene (D. L., V, 38, Ateneo, XIII, c. 92). Questo processo appartiene all'arcontato di Corebo, che cade nel 306-5 av. C.. Atene aveva giusto in quell'anno rovesciato il governo aristocratico e restaurato il democratico. Sotto la precedente amministrazione di Demetrio Falereo, che resse Atene per un decennio a nome di Cassandro (318-307), i filosofi erano stati favoriti, perchè in generale erano difensori della forma monarchica di governo. Per le stesse ragioni nel 399, dopo aver scacciati i trenta tiranni, i giudici ateniesi avevano accolta l'accusa mossa dai democratici contro Socrate, che anteponeva la costituzione spartana all'ateniese (Senofonte,

(1) F. A. Hoffmann, *De lege contra philosophos, inprimis Theophrastum, auctore Sophocle, Amphiclidae filio, Athenis lata.* Carlsruhe, 1842.

Memor., I, 2, 9; III, 5, 14-16; IV, 4, 15), si accostava all'aristocrazia, e aveva istruiti alcuni degli stessi nemici del partito demagogico. Laonde la legge di Sofocle rappresenta una reazione di un partito politico contro i filosofi, che erano la maggior parte stranieri (1). Questo fatto, mentre chiarisce i rapporti delle scuole filosofiche collo Stato, è luminosa conferma dell'influenza politica di esse. La revocazione della legge di Sofocle e la gravosa multa inflitta indicano che il popolo ateniese aveva coscienza dei vantaggi immensi di essere il centro della coltura mondiale. Non pare però che il Governo esercitasse un'influenza sulla nomina degli scolarchi, nè che corrispondesse loro uno stipendio pubblico prima del tempo di Marco Aurelio, il quale rese Atene la città universitaria dell'impero, assegnando ai capi delle scuole lauti stipendi a carico dell'erario e, naturalmente, ingerendosi nella loro nomina. Prima d'allora le scuole si mantenevano colle rendite proprie e coll'onorario degli scolari (D. L., VII, 169); dal quale, quando la rendita era sufficiente, potevano forse essere esonerati quelli più poveri (2).

Alla piena indipendenza del potere pubblico annettevano gli scolarchi d'allora grande importanza. Per questo motivo Zenone stoico vietò al discepolo Cleante di Asso di ricevere le dieci mine che a lui avevano assegnato gli areopagiti, ammirando il suo grande amore per lo studio e compassionando

(1) Zumpt, p. 42.

(2) Secondo l'Heitz (*Deutsche Revue*, III Band, pag. 329), gli scolarchi ateniesi non ricevevano un onorario dagli uditori. Che così facesse Platone, il più grande e il più schietto scolaro e continuatore di Socrate, è assai verosimile; ma che tutti, non parmi. Non so a quale testimonianza s'appoggi l'Heitz per affermare ciò. È certo che, secondo Diogene Laerzio (VII, 169), il quale cita Demetrio di Magnesia, Cleante era costretto ad attingere acqua, perchè Zenone gli comandava di portare l'obolo per onorario.

la sua povertà, che lo spingeva a compiere di notte opere servili, per potersi di giorno dedicare alla filosofia (D.L., VII, 168-169). Essi ben sapevano che chi vive del danaro dello Stato non è mai pienamente libero ne' suoi rapporti coi rappresentanti di esso. E questa è la differenza più spiccata che esista fra le scuole filosofiche antiche e le università e gl'istituti superiori degli Stati moderni. Sotto molti punti di vista quelle associazioni ateniesi potrebbero essere confrontate colle università italiane del medio evo; ma segnatamente per le polemiche vive e appassionate che si agitavano tra i direttori di esse; cosicchè per un lungo periodo di tempo la filosofia accademica si svolge in perfetto parallelismo colla stoica, parallelismo che riceve la sua più chiara espressione nel detto di Carneade: « Se non vi fosse stato Crisippo, non sarei neppure io » (D. L., IV, 62). La serietà, con cui queste diatribe sono condotte, mostra quanto di vero e profondo contenga l'affermazione del Bertini che la filosofia era per i Greci la scienza della verità, l'arte della vita, il fondamento della virtù (1).

§ 7. — L'influenza che esercitavasi nelle scuole degli antichi sulle menti dei giovani era di gran lunga più intensa e più profonda di quella che ebbero anche i più celebri filosofi del nostro secolo, a mo' d'esempio Kant ed Hegel, che dalla cattedra esposero ed illustrarono il loro sistema ad un uditorio numeroso ed eletto. E ciò doveva necessariamente accadere per varie ragioni, parte dipendenti dal soggetto dell'educazione, parte dall'insegnante e dalle condizioni esterne di razza, di tempo e di luogo. Io sono inclinato a credere, quantunque non abbia presso gli antichi scrittori trovata una dichiarazione esplicita, che i seguaci di ogni associa-

(1) G. M. Bertini, *La filosofia greca prima di Socrate*. Torino, 1869, p. 18.

zione fossero divisi in tre classi: la prima comprendeva coloro i quali, sentendo per gli studi una vocazione profonda e sincera, si univano ad uno scolarca, diventavano i suoi fidi amici e seguaci, con lui abitavano e studiavano nell'interno della scuola e lo assistevano fino alla vecchiaia. Costoro formavano la forza e il nucleo dell'associazione, i cui principii sostenevano a voce e cogli scritti, con armi offensive e difensive; ossia tanto coll'attaccare le idee degli avversari, quanto col respingere gli assalti che da quelli venissero. Questi prendono l'appellativo di γνώριμοι, ἑταῖροι, γνήσιοι τῶν ἀκροατῶν; ad essi soleva lo scolarca tenere lezioni intorno ad argomenti strettamente scientifici e con metodica trattazione (ἐξωτερικοὶ λόγοι). Si racconta di fatto che gli scolari di Polemone, avendo costruito delle capanne nel giardino dell'Accademia vicino alla scuola e all'essedra, vi abitavano; ora questo non potevano fare tutti, ma solamente i più intimi. La denominazione di γνώριμος è attribuita a Clitomaco, che segue Carneade fino alla vecchiaia (Sesto, *M.*, IX, 182); quella di ἑταῖρος a Cronio, perchè fu seguace fedele di Numenio. Le citazioni si potrebbero moltiplicare. Formavano la seconda classe tutti coloro, i quali frequentavano le scuole filosofiche unicamente per darsi un'istruzione generale e pratica, per imparare ad amministrare la repubblica e diventare eccellenti oratori. Costoro rappresentavano il maggior numero, e prendevano i nomi di ἀκροαταί, μαθηταί. Ad essi rivolgeva lo scolarca discorsi piani, persuasivi, senza una forma rigorosamente dimostrativa e sistematica (ἐξωτερικοὶ λόγοι). Questa distinzione tra i seguaci di una scuola, mentre da una parte è confermata dal fatto che la tradizione di exoterismo ed esoterismo (1), che si svolse intorno ad Aristotele, si rinnova, seb-

(1) H. Diels, *Ueber die exoterische Reden des Aristoteles* (Rendi-

bene sotto un'altra forma, per Arcesilao; il quale alla massa degli scolari e in pubblico avrebbe insegnato lo scetticismo, laddove in mezzo ai più fidi sarebbe stato un dommatico e avrebbe professato il Platonismo (1); dall'altra ci servirà di fondamento per ispiegare parecchie tradizioni, le quali diversamente rimarrebbero senza interpretazione.

La terza classe componevasi di quelli, che, dopo avere ricevuta in Atene un'istruzione superiore e avere appartenuto ad una delle due precedenti categorie, tornavano alla loro città nativa, o si recavano in altri paesi, dove aprivano scuola, sempre però mantenendosi fedeli ai principii della corporazione, nel seno della quale erano stati educati, e alla quale si consideravano ancora appartenenti, se non di fatto, almeno di pensiero e di cuore. Di cotali è menzione, almeno in riguardo all'Accademia, nell'*Indice ercolanese* (2) ed erano soprannominati πλανώμενοι, cioè a dire *vaganti*, appunto perchè avevano abbandonato il centro della coltura ellenica.

I rapporti che esistevano tra lo scolarca e i discepoli della prima categoria erano assai cordiali, talvolta anzi, per dire tutto, assumevano un carattere di tale intimità, che ai nostri tempi basterebbe a gettare su un'intera scuola il disonore e l'ignominia. L'esempio di Arcesilao informi. Era rarissimo il caso che i discepoli della prima divisione cambiassero scuola; meno raro per quelli della seconda, i quali, non avendo di mira di formarsi una posizione stabile in essa, solevano talvolta

conti delle sedute dell'Accademia di scienze di Berlino), 1883, p. 477-94. — F. SUSEMIHL, ἐξωτερικοὶ λόγοι *bei Aristoteles u. Eudemos* (Jahrbuch für Philologie, 129, an. 1844, pag. 265-77). Cf. Ueberweg, *Grundriss* u. s. w., pag. 191 e ss.

(1) Sesto E., P., I, 234; Diocle di Cnido cit. da Num., II, 6; Augustin, *Contra Academ.* III, 17, 38.

(2) *Hindex Herculanensis*, col. 39, 5.

mutare, onde darsi una coltura più varia. Sappiamo che molti di costoro dall'Accademia, dalla Stoa, dal Peripato passavano alle delizie del Giardino; laddove viene dal Laerzio registrato come caso strano l'esempio di Metrodoro da Stratonica, che lasciò il Giardino per l'Accademia (X, 9). E chiedendo un tale ad Arcesilao perchè parecchi passavano dalle altre filosofie all'Epicureismo, mentre non succedeva il contrario, con assai arguzia e mordacità rispose: « È possibile che uno da uomo diventi eunuco; ma non che da eunuco diventi uomo » (D. L., IV, 43).

L'adolescente entrava in una delle scuole filosofiche fornito appena di una certa coltura generale, se pure non era digiuno anche dei primi elementi delle lettere (ἄμοιρος τῶν πρότων στοιχείων), che gli venivano insegnati nella scuola stessa, come racconta Stefano di Bisanzio (1) intorno a Clitomaco di Cartagine, discepolo e successore di quel Carneade, che tutti conoscono, per non essere stato conosciuto dal proverbiale Don Abbondio. Lo scolarca aveva così a che fare con una mente vergine, avida di sapere, nella piena freschezza e vigoria delle sue forze. La sua parola aveva su essa un'influenza decisiva e ne fissava per sempre la direzione. La mente del giovane poi non era, in una stessa scuola, distratta e imbevuta contemporaneamente da insegnamenti spesso diametralmente opposti e neutralizzantisi a vicenda, come avviene negli istituti superiori del nostro tempo; non affogata da una moltiplicità di libri, di riviste, di letture disordinate; ma guidata costantemente per un senso e nutrita di idee e teorie, che erano tutte una derivazione naturale e logica di un solo ed unico principio. Infatti in ogni scuola ateniese la successione alla cattedra e al governo della scuola era regolata da una

(1) *De urbe* Καρχηδών.

specie di forma monarchica; uno solo era il capo, al quale spettava pure la designazione del successore, designazione che naturalmente cadeva sempre su colui che fosse stato interprete più valente e fedele delle idee del maestro. I principii fondamentali e direttivi della scuola non mutavano quindi alla morte di uno scolarca; e se anche costui avesse iniziato una nuova fase speculativa, avesse introdotto un nuovo ordine di idee, queste venivano sempre innestate, o in una maniera o nell'altra, sulle dottrine insegnate anteriormente dal maestro; diversamente avrebbe dovuto l'insegnante licenziare tutti i membri dell'associazione e disdire tutto il suo passato. Di mutamenti sì bruschi si ha un solo esempio in Arcesilao, la cui dottrina, considerata in paragone a quella del suo antecessore Cratete, si presenta come una rivoluzione. Si spiegherà nel corso del lavoro in che propriamente consistesse l'innovazione portata da lui sul trono di Platone. Qui l'analisi sarebbe inopportuna.

Si fa questione se lo scolarca fosse il solo docente nel recinto della scuola. Da una serie di fatti, che si avrà occasione di esporre in seguito, pare ch'egli fosse solito di scegliersi fra i discepoli più vecchi e bravi alcuni che lo assistevano nel disimpegno delle sue funzioni; facessero lezione per lui in caso di malattia o di assenza: lo aiutassero nel dirigere i lavori dei più giovani, sia nelle laboriose e lunghe indagini scientifiche, sia nelle discussioni dialogiche, che sembra fossero frequentissime, e il cui soggetto poteva essere proposto dal discepolo stesso. Era una specie di carriera che avevano davanti tutti gli scolari più fidi, giacchè a pochissimi era dato di giungere alla presidenza dell'associazione. Però tali assistenti compievano i loro uffici sotto la suprema direzione dello scolarca, che era sempre l'anima di tutto; e se non potevano con lui accordarsi, erano costretti ad abban-

donare la scuola, come appunto dovette fare lo stoico Crisippo, quando arrivò collo studio e colla meditazione a vedute proprie, indipendenti e in parte opposte a quelle insegnate nel Portico da Zenone e Cleante (D. L., VII, 185). Si otteneva così nell'insegnamento quella concentrazione che, molto ragionevolmente, nel nostro secolo fu tanto vivamente raccomandata dall'Herbart e che è tanto trascurata nei licei italiani, nei quali sarebbe da ritenersi indispensabile in una età, nella quale più che al contenuto dell'istruzione, si deve mirare al suo scopo formale, cioè allo svolgimento armonico di tutte le facoltà intellettuali e morali. Questo scopo supremo dell'educazione era felicemente conseguito nelle scuole filosofiche ateniesi; poichè, come ognuno sa, ciascuna di esse coltivava e insegnava tutte le discipline, non essendo ancora invalso il principio di suddivisione del lavoro, che penetra al presente in ogni sfera dell'attività umana e la domina, recandovi i suoi vantaggi e i suoi danni.

§ 8. — Ogni scuola ateniese faceva oggetto del suo studio tutte le classi di problemi che risguardassero l'uomo, la natura, la divinità; non aveva bisogno delle altre come di complemento necessario, come sarebbero le facoltà delle nostre scuole universitarie; sibbene era un organismo scientifico e didattico compiuto in ogni sua parte. Certamente che in ciascuna di esse prevalevano tendenze e inclinazioni diverse, per le quali si rivolgeva a preferenza l'occupazione ad una disciplina più che ad un'altra, a questo argomento piuttosto che a quello; ma tutte però avevano di comune l'universalità della scienza.

Non di meno è credenza generale che l'Accademia, seguendo le traccie idealistiche del suo grande fondatore, disdegnasse di occuparsi delle indagini di scienza naturale; e questa credenza

è divenuta, per così dire, popolare per il celebre quadro di Raffaello *La scuola d'Atene*, dove Platone viene dipinto in atto di tenere lo sguardo rivolto al cielo; Aristotele, alla terra; e per lo stupendo commento che ne fece il Goethe: « Platone, dice il grande poeta (1), assume l'atteggiamento di uno spirito beato, che per breve tempo si compiaccia di abitare su questa terra, Ei non si cura di conoscerla, perchè ne porta in sè la scienza; sibbene di comunicare benevolmente una tale conoscenza a' suoi abitatori, i quali assai ne abbisognano. Egli si profonda in se stesso più per attuare la sua essenza che per esplorarla. Si dirige verso l'alto, con vivo desiderio di ritornare alla sua origine. Ogni suo detto risguarda l'eterno tutto, il bene, il vero, il bello, il cui amore egli si sforza di eccitare in ogni cuore. Le cognizioni particolari e terrene si perdono nel suo metodo e nel suo discorso ». Studi recenti hanno chiarito che questa tradizionale concezione dell'attività scientifica dell'Accademia contraddice alla verità storica.

Che un ingegno poetico e innamorato di tutto ciò che trascende il mondo sensibile, dovesse essere alieno dalla minuta osservazione dei fatti singolari e degli oggetti individuali, dalla quale traggono origine e ragione di essere le scienze speciali, è cosa più che ragionevole; non di meno poesia e scienza, arte e realtà non sono termini contradditorî, nè tali che il possedimento dell'una debba includere necessariamente la negazione dell'altra. Ne è prova luminosa la nobile ed elevata mente del Goethe, il quale alle creazioni poetiche, che formano l'ammirazione e l'entusiasmo di ogni spirito gentile e colto, seppe aggiungere studi pregiati di botanica e trovare una teoria dei colori, che, neppure nelle condizioni presenti del

(1) *Geschichte der Farbenlehre*, 2 Abth., Cf. Ueberweg, *Grundriss* u. s. w. p. 135.

sapere, può essere messa in disparte dai cultori della materia.

Or bene, di studi scientifici si occupò Platone e la sua scuola; non mancano i documenti che lo attestano. Epicrate, vissuto verso il 350, un poeta della *commedia mezzana*, cioè di quella che, abbandonando gli argomenti politici, si volse a rappresentare ed a pungere col ridicolo i difetti delle varie classi sociali, specialmente gl'indirizzi e le opinioni delle scuole filosofiche e le pretese dei letterati, in un frammento conservatoci da Ateneo (II, 59 *d*), ci descrive Platone tutto intento, in mezzo agli scolari nel ginnasio dell'Accademia, ad indagini zoologiche e botaniche, dalle quali non valgono a distrarlo le villanie di un Siciliano presente. Il fatto poi che un medico entra nell'Accademia e domanda ai membri di essa quale nota doveva servire di fondamento per la classificazione della zucca, indica pure all'evidenza che gli studi di scienze naturali non erano da essi interamente trascurati, sebbene avessero un valore inferiore alla speculazione filosofica (1). Una storia delle scienze speciali non può non tenere conto delle vedute scientifiche espresse nel *Timeo* di Platone, sebbene esso sia una mescolanza di idee assennate e di puerili, alle quali l'autore era pervenuto non solo per un lavoro proprio, ma anche per influenza degli scritti di Democrito e di Filolao (2). Se però Platone non ebbe per le scienze positive una vera inclinazione, la sua scuola non era regolata in maniera che i seguaci, i quali vi fossero inclinati, non potessero coltivarli. Aristotele difatto, tuttochè sia stato avviato all'osservazione esterna da suo padre medico e molto apprendesse dai filosofi fisici ionici, pure anche nell'Accademia, dove rimase per vent'anni, trovò condizione favorevole alla preparazione de' suoi

(1) MOELLENDORFF, p. 283 e s.
(2) ZELLER, *Philos. d. Gr.*, II, p. 665 e s.

capolavori di zoologia e anatomia. Del resto furono istruiti nell'Accademia Eraclide di Ponto, la cui attività scientifica si estese non solo alla metafisica, all'etica, alla politica e alla fisica; ma eziandio alla grammatica, alla filologia, alla storia e alla geografia; e Speusippo, il quale si occupò forse più delle scienze di osservazione esterna che di quelle meramente speculative. Anzi il Moellendorff (p. 284), considerando che studi intorno alle piante e agli animali, come furono compiuti da Speusippo, sono impossibili senza raccolte, ritiene che il museo di storia naturale di Tolomeo non fosse che una imitazione di quello dell'Accademia. Questa aveva pure biblioteca propria. In molti scrittori antichi è cenno della cura e delle grandi spese con cui Platone e i suoi successori si procacciavano da tutte le parti del mondo gli scritti dei pensatori greci allora conosciuti. La biblioteca veniva poi di mano in mano arricchita dei lavori dei membri della scuola. In questa maniera noi veniamo a comprendere come mai non si parli di scritti platonici perduti; anzi si discuta se siano autentici tutti quelli che pervennero a noi col suo nome; e il contrario sia avvenuto di quelli di Aristotele, perchè la scuola peripatetica non aveva ricevuto fin dal suo sorgere un ordinamento interno stabile e regolare.

Tali erano le condizioni della scuola, nella quale dovrà svolgersi l'attività dei filosofi, di cui vogliamo indagare la vita e le idee.

Articolo II. — *Gli scolarchi da Arcesilao a Clitomaco.*

Sez. 1. — **Arcesilao e i suoi discepoli.**

§ 1. — Arcesilao, figlio di Seuto o Scita, nacque a Pitane nell'Eolide (1), assai probabilmente nell'anno 315 av. C. pel fatto che a lui, morto nell'età di settantacinque anni (2), successe come scolarca Lacide nell'Ol. 134,4 (3), cioè nel 240-1 av. C.. Dapprima fu in patria ammaestrato da Autolico, matematico, col quale si recò a Sardi (4). Ma Atene, il centro della coltura intellettuale greca, l'Ellade dell'Ellade, era la dimora bramata da chiunque fosse animato dall'idealità della scienza. In quale anno vi si recasse, non ci lasciò scritto nessuno degli antichi; ma parmi potersi determinare coll'emendazione di un passo di Diogene. Questi (IV, 45), uniformandosi a quanto racconta Apollodoro ἐν χρονικοῖς, afferma che Arcesilao ἤκμαζε verso l'Ol. 120, cioè fra il 300 e 296 av. C.. 'Ακμάζειν da ἀκμή (punta, apice) significa essere nel pieno vigore delle forze fisiche o intellettuali; ma, accettando questa lezione, il Geffers (5), il Klotz (6), il Mullach (7),

(1) D. L., IV, 28, secondo Apollodoro ἐν τρίτῳ χρονικῶν.
(2) D. L., IV, 44.
(3) D. L., IV, 61.
(4) D. L., 29.
(5) Geffers, *De Arcesila disputatio.* Gottingae, 1842. G. Pr. p. 10.
(6) Ediz. Teubner degli scritti di Cicerone. Parte V, p. 30.
(7) *Fragmenta philosophorum graecorum.* Parisiis, 1881, vol. III, p. 134.

non avvertirono che si verrebbe a porre il fiorire di questo filosofo tra i quindici e i diciannove anni d'età, il che ripugna alle leggi della natura e alle condizioni delle scuole filosofiche di quei tempi. Perciò, o bisogna riguardare come un errore di Apollodoro o di Diogene quella data, come fanno lo Zeller e il Brochard, oppure leggere diversamente quell'ἤκμαζε. Ogni difficoltà sarebbe appianata, se questo si emendasse con ἧκεν 'Αθήναζε. La venuta di Arcesilao in Atene cadrebbe così fra il 300 e il 296 av. C., e questa data contraddirebbe con nessuna delle informazioni che abbiamo su lui; anzi le spiegherebbe tutte assai bene.

§ 2. — Teneva fin dal 314 l'insegnamento nell'Accademia Polemone ateniese, il quale aveva volta la speculazione principalmente ai problemi etici, abbandonando la dialettica e rilevando la superiorità di una vita attiva sulla contemplativa (1). Il suo principio etico, che consisteva nel considerare come sommo bene il vivere secondo natura (2), ebbe non poca efficacia sul suo discepolo Zenone di Cizio, il celebre fondatore della scuola stoica. Nell'Accademia godeva pure molta estimazione Crantore di Soli in Cilicia, il primo che abbia commentato il *Timeo* di Platone e pubblicati parecchi suoi scritti. Compose un libro περὶ πένθους *non magnus, verum aureolus et, ut Tuberoni Panaetius praecipit, ad verbum ediscendus libellus* (3). Combattè vivamente la pretesa degli Stoici di sof-

(1) D. L., IV, 18.

(2) Cic., *De fin.* IV, 14, 45, 51 e *Ac.* II, 43.

(3) Cic., *Ac.* II, 135; *Tusc.* I, 115; III, 12 etc. — F. Schneideri *De Crantoris Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui* περὶ πένθους *inscribitur, commentatio.* (Zeitschr. für di Alterthumswissenschaft. 1836, N. 104-105). — M. Herm. Ed. Meier, *Ueber die Schrift des Krantor* περὶ πένθους. Halle 1840. — Frid. Kayser *De Crantore Academico.* Diss., Heidelbergæ 1841.

focare i sentimenti naturali, e nella classificazione dei beni, assegnò il primo posto alla virtù, il secondo alla sanità, il terzo al piacere, il quarto alla ricchezza (1). Del Liceo già da un paio di decennî aveva la direzione Teofrasto di Lesbo, l'immediato successore di Aristotele. Egli, e come scrittore e come insegnante, si adoperava assai a procacciare fama e grandezza alla scuola. Seguiva i principî filosofici fondamentali del maestro, non senza però adoperarsi con ricerche proprie e indipendenti di compiere, correggere, continuare in alcune parti il sistema dello Stagirita. In ciò era coadiuvato da Eudemo di Rodi, il quale tuttavia rimase più di lui fedele alle idee del maestro. Ambedue introdussero alcune modificazioni e fecero aggiunte non trascurabili alla logica aristotelica. In quanto si allontanavano dal maestro, Eudemo inclinava maggiormente alla teleologia platonica, Teofrasto all'osservazione esterna. Modificò la teoria aristotelica del moto e sollevò importanti obbiezioni contro la definizione dello spazio. Ma i servigi da lui resi alla coltura consistono nelle ricerche di botanica, nella descrizione dei caratteri morali umani, nella storia della fisica. Eudemo aveva scritta una storia delle dottrine matematiche e astronomiche, la quale non pervenne a noi, ma di cui gli eruditi posteriori sepporo valersi.

Accanto a questi due indirizzi filosofici trovò Arcesilao, andando a fissare la sua dimora in Atene, due altre scuole, sorte da pochi anni, la stoica e l'epicurea. Quella, aperta da Zenone di Cizio nel 308 circa av. C., stava ancora sotto la direzione del fondatore, il quale di veramente suo portò nella scuola un carattere elevato e nobile. Il suo insegnamento è la continuazione più fedele di quello di Socrate, della cui figura egli si era innamorato colla lettura dei *Memorabili*

(1) Sesto, *M.* XI, 51-59. Cf. Mullach, Fram. 13, p. 150-152. Vol. III.

di Senofonte e dell'*Apologia* di Platone (1). Da principio s'inspirò principalmente alle teorie ciniche; ma poi le venne trasformando con vedute derivate in parte dalla fisica di Eraclito e dal sistema di Aristotele. Laonde molti antichi negavano a lui qualsiasi originalità di pensiero e lo paragonavano al ladro (2), che vive a spese degli altri.

Quasi contemporaneamente alla stoica (306 av. C.), si era formata in Atene la scuola opposta di Epicuro, il cui giardino era un geniale ritrovo di amici e amiche, che passavano allegramente il tempo insieme. L'argomento prediletto dei loro discorsi, più o meno filosofici, era d'inventare calunnie a carico delle altre associazioni, prendendo di mira in modo particolare i capi di esse. Sembra doversi arguire che quella scuola non aveva un'idea molto alta della ricerca del vero, dal momento che il suo capo aveva ridotto ad una forma di catechismo (κύριαι δόξαι) le sue massime principali, le quali poi venivano consegnate agli scolari, perchè le studiassero a memoria. Di qui venne che nel Giardino il processo evolutivo delle idee fu assai più lento che nelle altre scuole. Ed in vero i libri di Epicuro, il quale si vantava che lo scrivere gli costava nessuna fatica, si distinguono per una superficiale chiarezza (3), ma sono trascurati e senza eleganza e grazia (4).

Questi sono i filosofi in mezzo ai quali doveva Arcesilao svolgere la sua attività scientifica.

§ 3. — Appena egli ebbe presa dimora in Atene, pensò a perfezionare quella coltura generale che aveva acquistato in patria. Morea, suo fratello maggiore e tutore, desiderava avviarlo all'ora-

(1) D. L., VII, 3.
(2) Cic., *Tusc.* V, 32 e ss.; *Ac.* II, 16.
(3) Cic., *De fin.* I, 14.
(4) Cic., *De nat. de.* I, 26; Se. E. *M.* I, 1.

toria; ma l'inclinazione del giovane per la filosofia fu più forte e trionfò di queste esigenze esteriori: difatti vediamo Arcesilao entrare nella scuola peripatetica (1), dove Teofrasto, che vi insegnò per trentacinque anni (322-287), aveva saputo raccogliere intorno a sè uno straordinario numero di scolari. Egli, giovine ancora e ignorante delle sue tendenze naturali e dell'ambiente, seguì in ciò probabilmente la corrente comune. La prontezza, la versatilità e l'acutezza dell'ingegno del giovane si fecero ben presto conoscere per alcuni epigrammi da lui composti contro Attalo, re di Pergamo, e Menodoro, uno dei condiscepoli da lui amato. La lettura formava la sua delizia, sicchè gli erano famigliari le opere di Omero, senza aver letto qualche passo del quale non prendeva sonno la sera; di Pindaro, da cui apprendeva la magniloquenza e la ricchezza delle parole e delle sentenze; di Jone di Chio, poeta tragico ed elegiaco (484-422?), e di Sofocle. Nel tempo stesso non trascurava lo studio di quelle materie che meglio sono atte a disciplinare e ad acuire la mente, facendosi istruire da Ipponico geometra (2). Era tenuto in molta considerazione dal capo del Peripato, il quale avvisava di avere fatto in lui un buon acquisto per la scuola. Ma Arcesilao un bel giorno si volse dal Liceo all'Accademia.

Già si disse che in quei tempi in Atene lasciare una scuola filosofica per un'altra, non era quello che al presente è passare da un'università ad un'altra; sibbene abbandonare un ordine di idee scientifiche, politiche e religiose per abbracciarne un altro. Data questa condizione di cose, non è meraviglia che Teofrasto si dolesse assai della defezione di un tale discepolo (3). Quali furono le ragioni che determinarono Arcesilao

(1) D. L., IV, 29; Num. II, 12.
(2) D. L., IV, 30-32.
(3) D. L., IV, 30.

a quel passo? Secondo Diogene e Numenio, unica cagione sarebbe stata la relazione amorosa con Crantore accademico. Ora, che un'amicizia o un amore personale possa in certi casi influire sulle idee di un giovane e lasciarvi un'impronta tale che fissi per sempre la direzione del suo pensiero, ognuno può ammettere; ma che la relazione con Crantore sia stata l'unica causa della nuova posizione assunta da Arcesilao in faccia al suo antico e illustre maestro, a' suoi numerosi condiscepoli, agli Ateniesi tutti, non pare. Gli scrittori antichi si accordano nel dipingerlo come uomo avente le più belle doti naturali. Diogene (30) lo dice, per giudizio di Teofrasto, d'ingegno fecondo e versatile (εὐφυὴς καὶ εὐεπιχείρητος) e ci tramanda di lui parecchi detti che ne indicano la finezza e la prontezza di spirito; Cicerone ne ammira l'acutezza dell'ingegno e la meravigliosa grazia del dire (1); Plutarco (2) e Diogene (32, 37-38) concordano nel rilevarne l'animo inclinato al beneficare e l'amore per la gloria e la popolarità. Era bello della persona, con occhi pieni di fuoco e voce affascinante, provveduto di abbondanti beni di fortuna, cosa non comune tra i filosofi del suo tempo. Nulla di più naturale che un giovane, fornito di tutte queste ottime disposizioni interne e ricco di beni esterni, mirasse assai in alto. Vi era gloria maggiore per un filosofo di quel tempo che arrivare al trono di Platone? La scuola platonica era la più stimata di tutte; la più specificamente ellenica; l'onore e il più bel ornamento di Atene. Principi, re e città gareggiavano nel cattivarsi il suo appoggio; le Muse avevano nell'interno di essa il culto più gradito e santo, quello della scienza; infine essa, per la liberalità del suo fondatore, era dotata di un ricco fidecommisso,

(1) *Ac.*, II, 16.
(2) *De adulatore et amico*, XXII, 63.

che ne assicurava l'esistenza e il buon andamento, chè in ogni tempo gli studî seri richiesero fatica e mezzi pecuniari.

In questa nobile scuola volle Arcesilao esercitare la sua attività. Se la sua amicizia con Crantore fosse stata a ciò l'unico movente, come si spiegherebbe il desiderio suo di farsi raccomandare allo scolarca Polemone per mezzo di Crantore stesso (1)? Non gli sarebbe forse bastato l'affetto e la protezione di costui? Può darsi anche che il genere di studi coltivati nell'Accademia, più letterarî, più speculativi, più dialettici che non quelli nel Liceo, al quale Teofrasto aveva dato un indirizzo sperimentale, maggiormente corrispondesse all'indole sua, in cui Cicerone ammira e l'oratore e il filosofo (2).

Quanto tempo rimanesse nel Liceo, è ignoto. Forse il cambiamento di maestro avvenne nel tempo in cui Crantore, colpito da malattia, si era ritirato nel tempio di Esculapio, dove insegnava a molti che erano accorsi a lui, credendo intendesse aprire scuola in proprio nome (3). Ma Crantore, appena guarito, con meraviglia di tutti, tornò alla condizione di scolaro nell'Accademia, e probabilmente allora lo seguì Arcesilao e divenne egli pure seguace di Polemone (4). Con Crantore però rimase Arcesilao legato di intima amicizia, troppo intima, se crediamo a Diogene, tanto che taluno attribuì a lui alcuni scritti composti dall'amico, il quale, morendo, gli lasciò tutto il suo patrimonio di 12 talenti (5). Morto Polemone (270 a. C.) e successogli nella direzione della scuola Cratete di Atene, Arcesilao continuò a rimanere nell'Accademia; e tanto si com-

(1) D. L., IV, 24.
(2) *De Or.* III, 67.
(3) D. L., IV, 24.
(4) Num. II, 11; Cic. *Ac.* I, 34; *De Orat.* III, 67; *De fin.* V, 94; Strabone XIII, 67.
(5) D. L., IV, 25.

piacque dell'insegnamento di lui, come prima si era compiaciuto di quello di Polemone, che chiamò costoro dei, o avanzi dell'epoca d'oro (1). Non si capisce perchè lo Zeller (III, 1 p. 491) ammetta solo come probabile che Arcesilao abbia udito Cratete; tanto più che Diogene dice chiaramente ch'egli fu uno de' suoi più illustri scolari (23). Alla morte di Cratete (l'anno non si conosce), la nomina a scolarca, o per designazione del maestro, o per elezione dei condiscepoli, cadde su un tale Socratide; ma, avendo questi rifiutato, subentrò in sua vece, e verosimilmente per votazione dei compagni, Arcesilao (2), il quale mutò radicalmente l'indirizzo filosofico della scuola.

§ 4. — Avvi tra gli scrittori antichi diversità d'opinione nel determinare il numero delle Accademie, ossia delle diverse direzioni che assunse il pensiero filosofico nella scuola platonica, Cicerone ne pone due sole, l'antica, *vetus*, cioè quella fondata da Platone stesso e continuata da' suoi uditori; e la nuova o giovane, *recens*, *nova*, *adolescentior*, *recentior*, iniziata da Arcesilao, che fu il suo quinto successore (3). E questa opinione era sostenuta pure da Varrone (4). Sesto Empirico aggiunge a queste due una terza, detta *nuova*, νέα, sorta per opera di Carneade e continuata da Clitomaco, in contrapposto a quella di Arcesilao che chiama *media*; e riferisce che alcuni ammisero cinque Accademie, delle quali la quarta indicherebbe l'indirizzo di Filone di Larissa (89? - 83?) e la quinta quello di Antioco di Ascalona (83? - 68?), senza però dichiarare esplicitamente l'avviso suo (5). Così fece Ga-

(1) D. L., 22-23.
(2) D. L., IV, 32.
(3) *De Orat.*, III, 67-68; *Ac.* I, 43; *De fin.*, V. 21 etc.
(4) S. Agostino, *De Civitate dei*, 19.
(5) P., I, 220.

leno nella *Historia philosopha* (1). Numenio pure è di coloro che pongono cinque Accademie (2). Diogene ne novera tre, se non che della terza chiama fondatore Lacide di Cirene (241-215), discepolo e successore immediato di Arcesilao, e la fa terminare con Clitomaco, che viene da lui chiamato fondatore di una scuola dialettica, la quale taluno con manifesto errore considerò come una nuova setta filosofica (3). In mezzo a tanta discrepanza di pareri, v'è una cosa in cui si verifica piena concordia, cioè nell'accentuare l'importanza dell'innovazione di Arcesilao. Questo fatto aveva colpito assai l'antichità, che portò su essa i più opposti giudizi e le più differenti spiegazioni, com'era naturale in quei tempi, nei quali assai raramente si giudicavano le idée filosofiche con occhio di storico (4).

§ 5. — Numenio infatti racconta che Zenone e Arcesilao si trovarono insieme alla scuola di Polemone, alla quale concepirono l'un dell'altro tanta invidia, che non pensarono ad altro mai che a combattersi; e il primo si preparò alla lotta cogli insegnamenti del battagliero Stilpone megarese, del ruvido Eraclito e del cinico Cratete; il secondo acuì l'ingegno e rafforzò l'abilità dialettica, apprendendo da Crantore platonico la scaltrezza nel persuadere, da Diodoro Crono l'arte di fabbricare sofismi, e da Pirrone scettico l'audacia a tutto porre in discussione e a nulla ammettere (fram. II, 12). Così il movente dell'innovazione arcesilea sarebbe puramente personale e accidentale. E dello stesso avviso, a giudizio dello Zeller

(1) Diels, *Doxog. graec.*, p. 244-45.
(2) Fram. VIII, 2.
(3) Proemio 14 e 19.
(4) Noi col nome di Nuovi Accademici intendiamo indicare Arcesilao, Carneade e i loro successori fino a Filone di Larissa esclusivamente.

(IV, p. 491), sarebbe stato Antioco di Ascalona, il quale rapporta la contesa tra i due filosofi solamente al loro condiscepolato (*Ac.* I, 35; cf. *Ac.* II, 76). Ma nè nei due passi di Cicerone citati dal tedesco, nè altrove trovasi una dichiarazione che ci autorizzi ad attribuire ad Antioco una sì fatta spiegazione della polemica di Arcesilao col capo della Stoa. In Cicerone è detto bensì che Zenone e Arcesilao furono scolari di Polemone; ma non che siano stati tali contemporaneamente, nè che da questo fatto sia nata la posteriore rivalità; e l'essere l'una cosa e l'altra raccontate insieme, non è motivo sufficiente per affermare di esse un rapporto di causalità, tanto più che il modo frettoloso col quale Cicerone compose i suoi scritti filosofici, non gli permise di elaborare il materiale storico e di ordinarlo in un tutto organico e sistematico. Anzi una siffatta interpretazione dei rapporti tra i due scolarchi contraddice in modo assoluto alla dichiarazione di Cicerone stesso (1) che Arcesilao impugnò le teorie di Zenone non per disprezzo, ma mosso dal desiderio di trovare il vero.

Rimane adunque fra gli antichi il solo Numenio che abbia così pensato. Dobbiamo a lui affidarci? I dati cronologici della vita di Zenone sono assai incerti. Tuttavia pare doversi ammettere ch'egli nacque intorno al 342, che si recò dopo il 320 in Atene (2), dove morì assai probabilmente nel 264, per la ragione che, come risulta da un papiro ercolanese (3), Cleante, suo successore, nato nel 331-30, vissuto novantanove anni e morto nel 232, rimase trentadue anni alla testa della scuola; il che fa pensare essere egli salito alla cattedra della

(1) *Ac.* II, 76

(2) Zeller, IV, p. 27.

(3) *Papiro Ercolanese inedito* pubblicato da D. Comparetti. Torino, 1875.

Stoa nel 264. Secondo Apollonio (1), deve Zenone avere insegnato cinquantotto anni; perciò avrebbe aperto scuola in proprio nome nel 306; secondo altri nel 310. In ogni caso, egli certo non potè essere condiscepolo di Arcesilao, che aveva allora non più di uno o due lustri di età, e si recò in Atene non prima del 300 (2). Del resto il fatto che Zenone nella sua maniera di pensare inclinò maggiormente alla scuola megarica e alla cinica che alla platonica, lascia supporre ch'egli non abbia molto a lungo frequentato la scuola di Polemone; tanto più che per dieci anni aveva già seguito l'insegnamento dello scolarca anteriore Senocrate.

Perciò la spiegazione che Numenio ci offre del risorgimento dello scetticismo di Arcesilao, è manchevole di fondamento storico, e come tale, va riguardata quale cervellotica ed arbitraria. Ciò che di questo scrittore si disse, parlando delle fonti, ci dà chiara e piena ragione del suo giudicare. Imperocchè, data la sua ammirazione per Platone e l'Accademia Antica, era naturale ch'egli cercasse di attribuire la deviazione arcesilea a rapporti e rancori personali, negando in tale guisa i motivi logici e obbiettivi che hanno potuto determinarla, e immiserendo l'importanza che essa ebbe nello svolgimento generale del pensiero filosofico ellenico.

§ 6. — Un'altra maniera molto facile di spiegare l'innovazione di Arcesilao è quella di farne un'imitazione delle teorie della scuola pirronica e megarica; perciò alcuni, male interpretando certi passi di antichi, mandano il filosofo pitaneo a scuola da Pirrone, da Diodoro e Menedemo (3). Al contrario

(1) D. L., VII, 28.
(2) Vedi retro Cap. II, art. II, sez. 1ª, § 1°.
(3) Gerlach, *Commentatio exhibens Academicorum juniorum im-*

nè Diogene Laerzio (33), nè Numenio (II, 12), nè Sesto Empirico (1) affermano che egli sia stato discepolo di quelli; ma solamente rilevano l'affinità grande delle loro idee e di quelle insegnate da Arcesilao nell'Accademia. E a questa, non al discepolato, si deve intendere riferirsi il noto verso che Aristone, parodiando Omero (2), lanciò contro Arcesilao:

Πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος;

e gli epigrammi di Timone conservati dal Laerzio. Certo che ad un erudito, come Arcesilao, non poteva essere ignorata la filosofia che Pirrone (360?-270) andava diffondendo nella vicina Elide, mentr'egli in Atene attendeva alla sua istruzione; anche perchè il più illustre discepolo, Timone di Flio (325?-235?), visse in Atene contemporaneamente a lui, a tutti noto per i suoi scritti. Che i rapporti personali di Arcesilao colla scuola scettica fossero tutt'altro che cordiali, è ragionevole arguire dal fatto che nei Σίλλοι di Timone, egli, sebbene avverso ad ogni forma di dommatismo, lungi dall'essere risparmiato, come accadde di Senofane e di Pirrone, è fieramente assalito e mordacemente deriso (3). L'avversione dello scolaro di Pirrone pel fondatore della Nuova Accademia era sì viva, che lo per-

primis Arcesilae atque Carneadis de probabilitate disputationes, denuo recensitas, examinatas et cum recentiorum philosophorum, qui probabilitatis causam susceperunt sententiis comparatas. Gottingae, 1815 pag. 7. — I. R. Thorbecke, *Responsio ad quaestionem philosophicam: Quaeritur, in Dogmaticis oppugnandis, num quid inter Academicos et Scepticos interfuerit? Quod si ita sit, quaeritur quae fuerit discriminis causa?* (Ann. Academiae Lugduno-Batavìae, 1819-20) p. 49.

(1) *P.*, I, 234.

(2) *Iliade*, VI, 181 Πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα.

(3) Curt Wachsmuth, *De Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis disputatio et sillographorum reliquias adiecit.* Leipzig 1859. Si vedano specialmente i framm. XVIII e XIX. Cf. Diog. L., IV, 33, 34 e IX, 115.

seguitava co' suoi sarcasmi perfino in pubblico. Un giorno che Arcesilao attraversava la piazza dei Cercopi, gli gridò: « Che vieni tu a fare tra noi, che siamo uomini liberi? » E un'altra volta, avendogli Arcesilao chiesto perchè fosse venuto da Tebe: « Per vederti in faccia e ridermi di te », rispose prontamente Timone (1).

Arcesilao non era tal uomo da imitare servilmente i filosofi del suo tempo; e il suo scetticismo non è una riproduzione di quello pirronico, ma piuttosto si svolsero l'uno e l'altro per cagioni in parte comuni. Dalle scuole contemporanee egli ebbe impulso a trattare questa piuttosto che quella parte della filosofia; ma le radici prime e i motivi più forti del suo indirizzo debbonsi ricercare nelle dottrine di Socrate e negli scritti di Platone, dei quali era tanto amante, che ne aveva fatto acquisto (2); nonchè in quelli di Parmenide ed Eraclito (3). Ma delle attinenze del pensiero neo-accademico coi sistemi anteriori e posteriori parleremo nella seconda parte del lavoro, dopo che avremo cercato di cogliere ed esporre quello nella sua posizione concreta (4).

§ 7. — Si raccontano di Arcesilao parecchi fatti, che provano la liberalità dell'animo suo. Tenne Ipponico, suo maestro, che era divenuto pazzo, in casa sua, finchè riebbe com-

(1) D. L., IX, 114.

(2) Cic. *De orat.* III, 67: *Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibus socraticis hoc maxime adripuit etc.* — D. L. IV, 32.

(3) Plut., *Adv. Col.*, 26.

(4) Tra i critici che ultimamente studiarono i rapporti della Nuova Accademia col Pirronismo, l'Hirzel tende a dividere una forma di scetticismo dall'altra (III, p. 29 e ss.), il Natorp a unirle (*Forschungen* u. s. w. pag. 290 e s.).

pletamente la salute (1). A un amico lasciò i vasi d'argento che gli aveva prestati. Andato a visitare un altro, che giaceva in letto ammalato oppresso per di più dalla miseria, sedendogli vicino disse: « Ma qui non c'è altro che i quattro elementi di Empedocle, fuoco, acqua, terra ed etere. Tu poi stai adagiato incomodamente ». E intanto, movendo il guanciale, vi nascose sotto una borsa di danaro. La quale avendo ritrovata la vecchia fantesca, esclamò, mostrandola all'ammalato: « Questo è un furto di Arcesilao » (2).

Mentre molti andavano ad ossequiare Antigono, re di Macedonia (278-242), egli non volle mai cedere alle insistenze di coloro, che volevano persuaderlo a fare lo stesso. E anche dopochè quegli ebbe riportata una vittoria navale, si tenne in disparte. Però, nell'interesse della sua patria, assunse presso quel re un'ambasceria, che però rimase senza effetto.

Non era punto unilaterale ed esclusivo nel suo filosofare; raccomandava egli stesso agli scolari che cercassero di udire altri filosofi, i quali professassero teorie diverse dalle sue. Infatti, avendo un giovinetto di Chio espressa una preferenza per l'insegnamento di Jeronimo peripatetico, Arcesilao stesso lo condusse alla scuola di costui, raccomandando al filosofo di avere cura del nuovo scolaro e al giovane di portarsi onoratamente (3). Malgrado tutti gli attacchi da lui diretti contro la Stoa, escluse dalla scuola Batone, che aveva in una commedia sparlato di Cleante; nè lo riammise finchè non si fu riconciliato collo Stoico (4). Ne seguì ch'egli era benvoluto e stimato

(1) D. L., IV, 32.

(2) PLUT. *De Adul. et amic.*, XXII, 63. Il fatto è raccontato, sebbene un po' diversamente, da D. L. (IV, 37) e da SENECA (*Benef.*, II, 10, 1).

(3) D. L., VI, 42.

(4) PLUT., *De Adul. et amico.*, 11.

da' suoi stessi avversari. Timone che, vivo lo aveva schernito, scrisse di lui un elogio funebre (1). Cleante, dicendogli un tale che Arcesilao trascurava il dovere, rispose: « Sta tranquillo e non biasima. Egli sopprime il dovere a parole e lo pone a fatti ». E avendo Arcesilao osservato: « Non accetto adulazioni », soggiunse: « Ti pare che ti aduli dicendo che parli a un modo e operi a un altro? » (2). Sembra che anche il severo Zenone, malgrado la diversità d'opinioni filosofiche, avesse in istima la persona di Arcesilao, almeno stando all'interpretazione che il Comparetti dà di un papiro ercolanese (3).

Lontano dagli affari politici, egli passava il suo tempo nell'Accademia, che lasciava solo nei giorni festivi per recarsi a visitare l'amico Gerocle (4). Nell'Accademia si era acquistato una specie di regno, il regno dell'eloquenza e della filosofia. Colà accorrevano in grandissimo numero gli Elleni ad ascoltarlo, e sebbene co' suoi frizzi risparmiasse neppure i presenti, egli sapeva accompagnarli con espressioni facete di benevolenza e lusingare siffattamente l'amor proprio, che nessuno sentivasi acerbamente offeso (5). Possedeva in modo meraviglioso la facoltà di cogliere prontamente il nodo della questione e di disporre lo sviluppo del discorso in guisa da arrivare allo scopo voluto. All'uopo mescolava alle sottigliezze dialettiche, proprie della scuola di Megara, i ragionamenti scettici di Pirrone, e tutto ornava e vivificava coll'eloquenza sfolgorante di Platone. Ora affermava, ora negava la stessa cosa; sempre inco-

(1) D. L., IX, 115.
(2) D. L., VII, 171.
(3) Vedi *Papiro Ercolanese*, ecc., già citato, col. IX, app. 8. E pei rapporti amichevoli con Cleante col. XXII, app. 10.
(4) D. L., IV, 39.
(5) D. L., IV, 37.

stante, sempre chiuso agli altri, sempre ardito. Mentre perseverava a dichiarare di sapere nulla, in realtà, con arte finissima, metteva in luce la sua profonda e vasta dottrina, schiacciando chiunque volesse provarsi a discutere con lui. Assumendo, come le Empuse, varii aspetti, ora fingendo di accettare le opinioni degli avversari, ora combattendole, non permetteva a nessuno di sapere qualche cosa, nè voleva sapere lui stesso (1). Era uno spirito sempre padrone di sè, ilare e faceto, alieno dall'ira e dai desideri smodati (2). Il suo insegnamento era una conversazione piacevole. Ai discorsi lunghi succedevano discussioni su questioni proposte anche dagli scolari, spesso di natura paradossale, come la seguente: « Mi sembra nessuna cosa toccare un'altra » (3). Nel porre la qual questione lo scolaro con quel *mi pare* segue fedelmente il metodo del maestro. Questi infatti era solito ne' suoi discorsi intercalare così: « Dico io e non assentirà il tale » e aggiungeva il nome (4).

Arcesilao seppe comprendere le tendenze dei contemporanei; e i numerosi discepoli si sforzavano d'imitarne non solo le idee e il metodo di filosofare, ma eziandio il portamento esteriore del corpo (5). Il successo che ottenne col suo insegnamento, fa ricordare quello dei Sofisti. E mentre la dottrina stoica acquistava seguaci tra i barbari, che tirava nel giro della coltura ellenica ed era diventata la filosofia ufficiale alla corte macedonica; mentre la scuola epicurea trascurava l'attività speculativa e andava, per così dire, stagnandosi, e la peripatetica perdendo ogni influenza scientifica, Arcesilao trion-

(1) Num., Framm. II, 14.
(2) Plut., *De ira cohib.*, 13. — D. L., IV, 43.
(3) Plut., *Quaestion. convio.*, 10.
(4) Suida, *Lexicon*, voce φημί. — D. L., IV, 36.
(5) D. L., IV, 36.

fava, e intorno a lui, che, rappresentante dell'ellenismo puro, era riuscito a soddisfare a varie tendenze speculative, si adunavano i seguaci delle scuole megarica, eritrea, scettica. Pare ch'egli sia stato designato il vero uomo del tempo, prima ancora che assumesse la direzione dell'Accademia; giacchè la gloria sua avrebbe portato non piccola amarezza ad Epicuro (1). Ora un pensatore, il quale aveva saputo eccitare di sè tanto entusiasmo, merita studio attento, perchè nelle sue idee e aspirazioni non si specchia la vita intellettuale di un solo uomo, ma di un popolo e di un'epoca.

È incerto se abbia composto scritti. In Diogene Laerzio si trovano due tradizioni. Secondo alcuni, egli si sarebbe astenuto dallo scrivere per non esprimere giudizi intorno a nulla; secondo altri, avrebbe composti libri e poi buttati al fuoco per essere stato sorpreso mentre li correggeva (32). E più innanzi lo stesso Laerzio narra che Arcesilao riceveva cospicui doni da Eumene, figlio di Filetero, al quale solo fra tutti i regnanti dedicava (προσεφώνει) scritti (38). Laonde, o bisogna dare a quel προσεφώνει il significato di *faceva omaggio*, e *scriveva lettere*, o ammettere che il biografo impensatamente abbia attinto a due fonti diverse. È conforme alla verità storica la prima ipotesi, giacchè Plutarco pure attesta che Arcesilao non scrisse. Egli, come Pitagora, Socrate e più tardi Carneade, reputò la filosofia una cosa e non parole, e volle essere ritenuto filosofo per la maniera di vivere e l'efficacia educativa (2).

§ 8. — Invero il suo insegnamento fu assai fruttuoso e lasciò traccie profonde nello spirito filosofico dell'Ellade. Intorno a lui si erano radunati molti soldati del libero pensiero,

(1) PLUT., *Adv. Col.*, 26.
(2) PLUT., *De Alex. fort.*, I, 4.

i quali continuarono ad insegnare i principii professati dal maestro. Tra essi, Lacide di Cirene ebbe, alla morte di quegli, la direzione della scuola (241 a. C.) e la tenne per ventisei anni (1). Assai probabilmente, a cagione del grande numero di membri che contava sotto Arcesilao l'Accademia, deve egli avere aiutato il maestro nel governo della scuola; poichè Crisippo nel tempo, nel quale inclinava alle idee platoniche, secondo il Ritter (III, 524) abbastanza lungo, si unì ad Arcesilao e Lacide (2). Il che, essendo certamente accaduto prima del tempo in cui assunse la cattedra della Stoa, succedendo a Cleante, morto nel 251 circa (Zeller, III, p. 35), cioè durante lo scolarcato di Arcesilao, si arguisce non avere avuto allora Lacide la posizione di semplice discepolo (3).

Diogene (IV, 59) dice che Lacide fu uomo di esimia severità, amantissimo del lavoro fin dalla giovinezza, povero, e tuttavia amabile nel trattare e dolce nel conversare; per ciò non pochi, tenendolo in grande pregio, vennero a lui per essere istruiti. Fra i suoi ammiratori vi fu Attalo, il quale, volendo creare intorno a sè un ambiente colto, si mise in relazione con Atene, e per la filosofia specialmente coll'Accademia, come quella che rappresentava l'Ellenismo nella sua purezza. Invitò alla sua reggia Lacide, il quale non accondiscese, dicendo che le immagini si debbono contemplare da lontano (4). E per fermo, tra l'autorità che godeva nell'Ac-

(1) D. L., IV, 16.

(2) D. L., VII, 183; è citata la testimonianza di Sozione.

(3) Se però accettiamo la cronologia fissata dall'Ueberweg (I, p. 334), il quale segue in gran parte lo Zumpt, Crisippo sarebbe divenuto scolarca solamente nel 232 av. C.; in questo caso egli avrebbe potuto essere stato successivamente discepolo di Arcesilao e di Lacide, e non sarebbe più necessaria la congettura che questi abbia insegnato essendo ancora vivo quegli.

(4) D. L., IV, 60

cademia il capo, e i favori, i quali si possono ottenere alla corte di un re, chi sarebbe stato in dubbio sulla scelta? Però Lacide accettò il dono di un giardino, che fu per lui a bella posta fatto costruire da quel re e che prese il nome di Λακύδειον, e in esso insegnò. Questo forse può essere avvenuto per sentimento d'avarizia, del quale difetto pare non andasse immune, poichè era solito giorno per giorno di togliere colle sue proprie mani dalla dispensa il bisognevole, senza mai permettere che i servi lo sostituissero in questa minuta occupazione; laonde essi riuscivano maliziosamente, eludendo la sua vigilanza, a derubarlo di questa o quella cosa, beffandosi poi del meticoloso padrone ingannato (D. L. 59). Se non che Numenio amplifica e colorisce questa storiella in maniera da presentarci Lacide come un uomo sciocco e ridicolo; e inoltre, mosso sempre dal desiderio di spiegare la scepsi della Nuova Accademia con motivi futili e personali, aggiunge che il non aver potuto Lacide comprendere l'inganno che gli veniva fatto dai servi, fu cagione per cui si recasse da Arcesilao e accettasse la sua dottrina della non comprensibilità delle cose, della quale trovava nel caso suo una dimostrazione irrefragabile e tale che neppure Zenone avrebbe potuto confutare. I servi continuavano a vuotare la guardaroba, e alle accuse del padrone rispondevano colle teorie scettiche dell'Accademia, che essi andavano all'uopo ad apprendere dagli Stoici; onde Lacide, per mettere fine alla cosa, avrebbe un giorno aperto l'animo suo dicendo: « Altro sono i principii che insegniamo nella scuola, altro quelli, secondo i quali viviamo » (1). Con questo, Numenio vuole far credere ad una contraddizione fra i principii teorici e la vita pratica di Lacide; ma tutto è raccontato e disposto

(1) Fram. III, 13: Ἄλλως, ἔφη, ταῦτα, ὦ παῖδες, ἐν ταῖς διατριβαῖς λέγεται ἡμῖν, ἄλλως δὲ ζῶμεν.

in guisa da presentare al lettore l'innovazione della Nuova Accademia come un capriccio d'uomo e nulla più.

Trattandosi di un uomo, che ebbe una influenza secondaria sulle sorti di quella manifestazione del pensiero filosofico ellenico che si vuole studiare, tralasceremo di riferire tutte le altre notizie che di lui lasciarono autori antichi intorno alla sua intemperanza nel bere (1); all'essere sempre accompagnato da un'oca (2); all'espediente puerile, col quale innanzi ai giudici riuscì a far mandare assolto un amico (3), poichè tutte queste narrazioni hanno dell'aneddotico e male si saprebbe in esse discernere il vero dal falso. Egli si allontanò dalle consuetudini del maestro in questo, che affidò, almeno se l'informazione di Suida, che è però confermata da nessun altro antico, è vera, agli scritti le sue teorie (4); e ciò forse fu cagione che Diogene e Suida lo chiamassero fondatore della Nuova Accademia; chè certo questa tradizione non potè essere originata dal fatto che egli abbia, sia pure poco, deviato dalle idee di Arcesilao, come a torto vorrebbe il Geffers (p. 5).

Lacide, ancora vivo, cedette il comando della scuola ai due focesi Telecle ed Evandro; il che meravigliò gli antichi tutti più che se avesse ceduto una corona, e più ancora di quel che siasi meravigliato Dante pel *gran rifiuto* di Celestino V. Diogene dichiara unico quel fatto a memoria d'uomo; e ciò prova, se pur ce ne fosse bisogno dopo quanto è stato antecedentemente esposto, l'importanza delle scuole filosofiche in Atene.

(1) D. L., 61; ATEN., X, p. 438, a; ELIAN., *Var. Hist.* II, 41.
(2) ATEN., XIII, p. 606 c.; PLIN., *H. N.* X, 22, 51.
(3) PLUT., *De Adul. et amic.*. 22.
(4) SUIDA, *Lexicon*: Λακύδης, 'Αλεξάνδρου Κυρηναίου, φιλόσοφος, ὃς τῆς νέας 'Ακαδημίας κατῆρξεν. ἔγραψε φιλόσοφα, καὶ περὶ φύσεως.

La pubblicazione fatta nel 1869 da Francesco Buecheler, ora professore all'università di Bonn, di un papiro ercolanese riguardante i seguaci dell'Accademia, nonchè alcune indicazioni che qua e là si trovano negli scritti degli antichi, ci mettono in condizione di poter dare almeno il nome di parecchi altri filosofi, che seguirono l'indirizzo di Arcesilao e ne frequentarono la scuola. Sono nominati nell'indice ercolanese un certo Pitodoro, il quale raccolse in uno scritto la dottrina del maestro (col. 20); un Doroteo (col. 20), e un Aridice di Rodi (col. 20, 5; Aten. X, 420 d; Plut. *Quæst. conv.* II, 12; Polib. IV, 52, 2); un Panareto (Aten. XII, 552 d; Elian. *Var. Hist.* X, 6); un Demofane (Plut. *Philop.* 11, *Arat.*, 15); Ecdemo o Ecdelo (ibid.), che ebbero una posizione politica al tempo di Filopemene e Apelle (Aten. X, 420 d).

Numenio dice che Lacide fu circondato da molti uditori, tra i quali menziona Aristippo di Cirene, come il più distinto (III, 14; D. L., II, 83), forse quello stesso a cui si attribuisce il libro περὶ φυσιολόγων (D. L., VIII, 21), e probabilmente, secondo il Nietzsche (*Rhein. Mus.*, XXIV, 202 e s.), l'autore del libello famoso περὶ παλαιᾶς τρυφῆς, dal quale il Laerzio avrebbe attinto molte di quelle storielle in parte indegne di fede, di cui ha infiorata la sua opera. Però, se riflettiamo che sotto questo rapporto i filosofi dell'Accademia non sono stati risparmiati dalle maldicenze di Aristippo, pare si debba inferire che l'autore dello scritto calunnioso non debba cercarsi tra i seguaci di essa, ma più tosto in un altro dei quattro Aristippi, di cui è cenno nella lista laerziana degli omonimi. Accanto ad Aristippo, è dato, quale discepolo di Lacide, Paolo (Clem. Aless., *Stromat.*, 496 D, dove si cita la testimonianza di Timoteo), del quale si raccontano le stesse cose che di Zenone di Elea (Zeller, IV, p. 498 e I, p. 536). Sembra che dei due successori designati da Lacide, Evandro abbia

sopravvissuto a Telecle e presieduto da solo per molto tempo all'Accademia; o, più verosimilmente ancora, che abbia avuto sul collega una superiorità nella direzione della scuola, per disposizione dello stesso Lacide, perchè trovasi presso più di uno scrittore antico nominato da solo (1). Inoltre Carneade è detto da Cicerone il quarto scolarca dopo Arcesilao, ciò che sarebbe errato, se contassimo anche Telecle; imperocchè tra Evandro e Carneade ebbe la direzione della scuola, non si sa per quanti anni, Egesino di Pergamo (Cic. *Ac.* II, 16; D. L. IV, 60), o, come altri lo chiamano, Egesilao (Clem. Aless. *Stromat.* I, 301 C), alla scuola del quale fu istruito Carneade.

Il Geffers (p. 6) non può spiegarsi come uomini di una levatura non superiore alla comune, alieni da ogni contesa, amanti del quieto vivere assai più che delle battaglie intellettuali, che elevano e fortificano lo spirito, quali furono Lacide, Evandro, Egesino, che unicamente attesero a custodire e insegnare le dottrine apprese senza entrare in polemiche colla Stoa, abbiano avuto l'onore di reggere le sorti dell'Accademia, a meno che si supponga che questa fosse governata da certe leggi fisse. Ma, si chiede, era possibile che una scuola filosofica avesse in ogni tempo alla sua testa un pensatore che ne rinnovasse i principii e la traesse sempre a nuove vittorie sulle scuole opposte? Non è egli proprio della natura umana, che a un periodo di produzione originale ne succeda uno di riproduzione riflessa? Che al lavoro succeda il riposo? Questi saranno stati eletti, perchè di tutti gli Accademici d'allora sa-

(1) Cic., *Ac.* II, 16; D. L., IV, 60; Num. fram. III, 14 dice: 'Εκ πάντων δ᾽αὐτοῦ (Λακύδου) γνωρίμων τὴν σχολὴν αὐτοῦ διεδέξατο Εὔανδρος καὶ οἱ μετὰ τοῦτον. Perciò il passo di Diogene, secondo cui Lacide avrebbe designati due successori e non uno, andrebbe inteso nel senso che uno di questi rimaneva sempre subordinato all'altro.

ranno stati i migliori. Come seguaci di Evandro focese, si ricordano in Suida (Πλάτων) Damone, Leonteo, Moschione, Evandro di Atene, ad alcuni dei quali sembra alludersi anche nell'indice ercolanese (col. 27) insieme con altri nomi che vi compaiono, Pasea, Traside, due Eubuli, Agamestore (168 circa av. C.), chiamato Agapestore da Plutarco (*Quaest. conv.* I, 4, 3, 8), e Boeto (col. 28), menzionato per le contese da lui dibattute con Carneade.

Ma di tutti questi carneadi, nel senso italiano della parola, la storia della filosofia non può, nè deve occuparsi a lungo; essa però non può fare a meno di rivolgere attenzione minuta e diligente al vero Carneade.

Sez. 2ª. — **Carneade e i suoi discepoli.**

§ 1. — Carneade, figlio di Filocomo o Epicomo, nacque a Cirene (1). Morì nel 129-8 av. C.; secondo alcuni (Cic. *Ac.* II, 16; Valer. Mas. VIII, 7, 5), nell'età di novant'anni; secondo altri (Apollodoro in D. L. 65, Lucian. *Macrob.*, 20) in quella di ottantacinque; laonde la sua nascita cade tra il 219 e il 214 av. C.. Nessun filosofo, dopo lo splendido periodo di Platone ed Aristotele, riscosse nell'antichità più universale ammirazione di Carneade. La leggenda s'impossessò del suo nome, trovando nel giorno della sua nascita un riscontro fortunato e accompagnando l'avvenimento della sua morte a strani fenomeni celesti. Infatti Platone e Carneade sarebbero nati in un giorno sacro ad Apollo; Platone in Atene il sette del mese Targelione (26-27 maggio), mentre si celebravano le feste Targelie, e Carneade in Cirene il sette del mese Carneo, mentre celebravansi le Carnee (Plut. *Quaest., conv.*, VIII, 1, 2), donde gli sa-

(1) D. L., IV. 62; Strab., XVII, 3. 22; Cic. *Tusc.*, IV, 5.

rebbe venuto il nome, e alla sua morte la luna sarebbe scomparsa e il sole oscurato (1).

L'indirizzo del suo pensiero fu determinato in massima parte da Egesino; però riconosceva la sua istruzione dialettica dallo stoico Diogene di Babilonia, dal quale era stato istruito a pagamento (Cic. *Ac.* II, 98). Inoltre nulla lasciò intentato onde perfezionare la sua coltura filosofica, e a questo scopo aveva, fin da giovane, abbandonata la patria Cirene per venire ad abitare ad Atene; quivi erasi tanto profondato nello studio e nella meditazione, che trascurava perfino l'esterno della persona ed evitava ogni occasione che potesse distrarlo (D. L. IV, 62, 63). E in realtà, come racconta Cicerone sulla testimonianza di quelli che lo avevano conosciuto personalmente, nessuna parte del campo filosofico era rimasta a lui inesplorata, e questo vanto gli concedevano anche coloro, che assai dalle sue opinioni dissentivano (*Ac.* I, 46). Ciò nulla meno, ai problemi etici più che ai fisici si volgeva la sua inclinazione (2). In questa, come in mo .e altre cose, seguiva l'esempio di Socrate, del quale i Neo-accademici, sotto molti punti di vista, sono i continuatori più fedeli.

I libri che maggiormente l'occuparono furono quelli della scuola stoica e segnatamente di Crisippo. Il detto suo « Se Crisippo non fosse stato, non sarei io pure (3) » non credo doversi interpretare, come generalmente si fece (4), nel senso che egli abbia prese da lui la maggior parte delle sue idee; ma significa ch'egli escogitò le sue dottrine dietro l'impulso e in opposizione al dommatismo crisippeo, cui si era propo-

(1) Suida, *Lexicon* Καρνεάδης. D. L., IV, 64.

(2) D. L., IV, 62: Φιλόπονος δ'ἄνθρωπος γέγονεν εἰ καί τις ἄλλος, ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἧττον φερόμενος, ἐν δὲ τοῖς ἠθικοῖς μᾶλλον.

(3) Ibid: Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ.

(4) Geffers, p. 7; Brochard, p. 124; e pare anche Zeller, IV, p. 498.

sto di combattere con argomenti tolti dal suo stesso sistema. Tutta la filosofia neo-accademica si svolge con un processo parallelo alla stoica. Il fiorire di questa scuola, dovuto all'opera indefessa di Crisippo (232-209), che suole esserne chiamato il secondo fondatore, avvenne dopo la morte di Arcesilao e durante i modesti scolarcati di Lacide, Evandro ed Egesino. In questo tempo il Peripato, consacrandosi sempre più allo studio minuto della fisica, non guidava la mente de' suoi seguaci alla discussione dei problemi metafisici e dialettici più elevati (1); e il Giardino non attirava a sè che uomini volgari e amanti del ben vivere più che del forte pensare. Nella Stoa i giovani greci, avidi di vivere vita intellettuale, trovavano in Crisippo un interprete valentissimo delle loro aspirazioni. Sotto questo rispetto, costui era stato il vero successore di Arcesilao.

Carneade, assumendo la direzione dell'Accademia, dovette essere un testimonio non indifferente della fama della scuola avversaria; e nel tempo stesso la grandezza, che l'Accademia aveva conseguito sotto Arcesilao, doveva essere all'animo suo, fornito delle più alte doti, di sprone a innalzarla all'antico splendore. Per tali ragioni non ridusse l'ufficio suo solamente a custodire e insegnare le idee della Nuova Accademia, come avevano fatto i suoi predecessori dopo Arcesilao; sibbene, uscendo dalle pareti della scuola, ingaggiò battaglia colle associazioni filosofiche avversarie, e a distruggere i principii stoici diresse tutte le forze del suo pensiero; ottenne la vittoria e con essa rinomanza e gloria (2).

§ 2. — In questa lotta consumò Carneade tutta la sua vita, della quale l'avvenimento più importante, che a noi sia stato tra-

(1) Cic., *De fin.*, III, 41.
(2) Cf. Plut., *Stoic. repug.*, 10, 44; Num., fram., III, 15.

mandato, è l'ambasceria a Roma, ch'egli sostenne nell'anno 155 insieme con Critolao di Faselide e Diogene di Babilonia, rispettivamente capi del Liceo e della Stoa, a ciò con fine accorgimento politico eletti dal popolo Ateniese, che voleva farsi prosciogliere dal pagamento della multa di cinquecento talenti, alla quale era stato condannato, dietro giudizio di quei di Sicione, eletti arbitri dal senato romano, per avere crudelmente saccheggiato Oropo (1). La venuta a Roma dei tre scolarchi greci e l'entusiasmo che seppero eccitare di sè tra la gioventù latina, è uno dei fatti di maggiore momento per chiarire i rapporti reciproci delle due civiltà ellenica e romana. Ecco come Plutarco ce ne fa il racconto: « Essendo già vecchio (Catone maggiore) vennero d'Atene a Roma ambasciatori Carneade accademico, e Diogene filosofo stoico per ottenere grazia di una condanna data al popolo d'Atene in contumacia per accusa degli Oropii, e per sentenza de' Sicionii, di cinquecento talenti. I giovani più studiosi delle lettere furono incontanente intorno a questi filosofi e gli ascoltarono con meraviglia: e la grazia della favella di Carneade principalmente, e la forza in persuadere e la fama non minore della sufficienza venuta in ampia audienza di grandi e benigni ascoltatori in guisa di vento, portò e risonar fece agli orecchi di tutti questa voce, che era venuto in Roma un uomo, il quale con raro stupore tutti a sè tirava, e tutto a sua voglia maneggiava. E tale ardente desio di sapere stampò ne' cuori de' giovani, che dismessi tutti gli altri diletti e trattenimenti, quasi da furore divino inspirati correvano alla filosofia. Questi studi piacevano agli altri Romani e vedevan volentieri i lor giovani apprendere le discipline greche, e conversare

(1) PLUT., *Cat. ma.*, 22. PAUSAN., VII, 11. CIC., *De Orat.*, II, 155. CIC., *Tusc. disp.*, IV, 5 e *Ac.* II, 137.

con personaggi tanto eccellenti. Ma a Catone dispiacque in principio il vedere entrare in Roma le dottrine, temendo che i giovani rivolta l'affezione allo studio delle lettere non si compiacesser più a lungo andare della gloria in bene dire, che in bene operare negli esercizi. Ma quando poi ogni giorno più vide avanzarsi la gloria di questi filosofi in Roma, e Gaio Acilio senatore illustre fece procaccio, e pregò di essere interprete delle prime loro orazioni in senato, deliberò con acconcia maniera licenziare e mandar fuori della città tutti i filosofi: onde venuto in senato biasimò i magistrati, che sì lungo tempo senza spedire ritenessero l'ambasceria d'uomini che han potenza di persuadere agevolmente ciò che vogliono: convenirsi pertanto il più tosto che poteano deliberare e risolvere di loro, acciò tornati alle loro scuole disputino coi fanciulli greci; e' giovani romani intendano all'obbedienza delle leggi e magistrati, come prima facevano.

E questo non fece, come pensarono alcuni, per isdegno con Carneade, ma perchè generalmente odiava la filosofia e per certa ambizione scherniva ogni musa e disciplina greca, usando dire non altro essere stato Socrate che un cianciatore, e violento usurpatore ecc. » (1).

Fra questi tre ambasciatori, Carneade è la figura che emerge e ottiene un clamoroso successo. E invero, un uomo rotto ad ogni esercizio del pensiero, fornito di mente acuta, arditissimo e spregiudicato nel dire, dovette certo presentare ai Romani, delle discipline filosofiche ancora ignoranti e inesperti delle sottigliezze dialettiche, un nuovo orizzonte intellettuale. D'altra parte il vantaggio grandissimo di sapere acutamente pensare e ornatamente parlare per persuadere altri

(1) PLUT., *Catone magg.*, 22 e 23. Traduzione M. Adriani. — Firenze, Le Monnier, 1859.

di ciò che si voleva, in uno Stato ordinato a repubblica, doveva spingere la gioventù a prendere vivo interesse delle dottrine da lui esposte. Tra i giovani a lui accorsi vi furono di quelli ch'ebbero poi grande influenza sui destini dello Stato, quali P. Scipione, C. Lelio e L. Furio. L'ambasceria non mancò allo scopo suo, chè gli Ateniesi furono prosciolti da pagare la gravosa multa (1), e Carneade rimase presso i Romani la personificazione dell'arte di persuadere, talchè Lucilio, volendo esprimere una cosa difficilissima, diceva che essa non si sarebbe potuta spiegare neppure se l'Orco avesse restituito Carneade (2).

Ancora al tempo di Cicerone si ricordava in Roma la venuta dei tre filosofi greci, quantunque si fossero dimenticate le circostanze secondarie che l'avevano accompagnata ; perciò egli, volendo darsi piena ragione di quel fatto importantissimo e della scelta dei tre ambasciatori, scriveva nell'anno 45 all'amico Attico ad Atene (XII, 23, 2) per sapere con precisione il motivo della controversia, chi tra gli Epicurei fosse a quel tempo in maggiore fama in Grecia, e chi avesse la direzione del Giardino e quali altri uomini Πολιτικοί illustri vantasse allora quella città.

§ 3.— Negli scritti filosofici e oratorii dell'Arpinate, Carneade è chiamato *homo omnium in dicendo acerrimus et copiosissimus* (*De orat.*, I, 45) ; *eloquens in dicendo suavis atque ornatus* (ibid., I. 49) ; se ne loda la *vis incredibilis dicendi et varietas* (ibid., II, 161), e una *divina quadam celeritas ingenii dicendique copia* (ibid., III, 68), per cui vinceva lo stesso Arce-

(1) Elian., *Varr. hist.*, III, 17. Secondo Paus. l. c., la multa fu diminuita di quattrocento talenti; ma neppure gli altri cento furono pagati.

(2) Latt., *Div. instit.*, V, 14.

silao (*Ac.*, II, 60). Strabone (XVII, 3, 22 p. 833) dichiara Carneade il più grande filosofo che vanti l'Accademia. Del resto pure dagli avversari furono ammirate le sue rare doti intellettuali. Numenio, certo non disposto a riconoscere nei Neo-accademici meriti immaginarii, paragona l'eloquenza di costui, che gli uditori affascinava e sottometteva, ad un fiume, che tutto inonda e trasporta seco nel suo corso precipitoso e rapido. Nessuno aveva potuto resistere alla forza delle sue argomentazioni, e tanto timore concepì di lui Antipatro di Tarso, capo della Stoa, che si guardò bene dal venire a contesa; e, sia nella scuola, sia nei passeggi, non attaccò le dottrine affatto opposte alle sue, che Carneade ogni giorno pubblicamente insegnava e difendeva innanzi ad un numeroso uditorio, composto pure di retori che, abbandonate le loro scuole, accorrevano ad ascoltarlo (D. L., 62). Solo timidamente e stando sulle generali, lasciò qualche scritto che sostenesse presso i posteri le idee stoiche, che minacciavano di essere pienamente soffocate dalla diffusione grandissima di quelle accademiche (1); perciò ebbe il soprannome di Καλαμοβόας (*gridatore colla penna*) (2).

A rendere più attraente il parlare di Carneade contribuivano altresì le qualità esterne. Egli soleva esporre con calore e con voce alta e sonora; il ginnasiarca mandò a lui dire non gridasse sì forte. « Dammi una misura della voce », gli fece rispondere il filosofo; a cui l'altro di rimando: « Tu hai la giusta misura ne'tuoi uditori » (D. L., 63). L'ardore dell'animo e la vivezza del sentire egli mostrava non solo nel chiarire le proprie idee e nell'attaccare le contrarie, ma anche nel riprendere (D. L., 63 e Gell. *N. A.*, VI, 14, 10). Sembra non

(1) Num., fragm. V.
(2) Plut., *De garrulit.*, 21.

gli mancasse quella tranquillità, che l'indole de'suoi principii filosofici in lui ci fa aspettare. E il detto suo: « La natura che mi ha creato, mi distruggerà anche », non contiene in sè, come interpreta il Laerzio, una vile paura della morte, ma più tosto è l'espressione di uno scienziato, che conosceva le leggi della natura e a quelle si rassegnava con perfetta serenità d'animo, serenità non mai turbata neppure dalle più splendide vittorie da lui ottenute negli anni più belli della sua carriera, nè dalla disgrazia che ebbe di non godere del bene della vista negli ultimi di sua vita. Lo stesso senso, e non già come un proposito di uccidersi, dal quale avrebbe poi desistito, devesi attribuire alle parole che avrebbe profferite all'udire che Antipatro si era ucciso col veleno (D. L., IV, 64).

Quantunque abbia spregiudicatamente confutati i principii morali, su cui si fonda la giustizia e il diritto, la sua vita non fu quella di uomo disonesto e ingiusto. In ciò non v'è ragione per non prestare credenza a Quintiliano (*Instit. or.*, XII, 1, 35); tanto più che nessuno de'suoi avversari osò mettere in dubbio l'onestà del suo carattere. Numenio lo chiamò bensì ladro e ingannatore (ληστὴς καὶ γόης); ma in rapporto all'abilità dialettica con cui sapeva sorprendere e trarre in errore anche i meglio preparati (fram. V, 6 e 9). Diogene ricorda la tradizione ch'egli avesse scritte lettere ad Ariarate, re di Cappadocia; sulla antenticità delle quali sorgono gravi dubbi, perchè altri scrittori narrano avere Carneade scritto nulla. Fu grande fortuna per lui quella per avere avuto uno scolaro, il quale, avendo compreso ciò che di veramente durevole e profondo si conteneva ne'suoi insegnamenti, li raccolse, illustrò e consegnò agli scritti. Costui fu Clitomaco (1). A'suoi numerosissimi libri ricorsero, come abbiamo veduto, Cicerone e Sesto Empirico per conoscere le dottrine della Nuova Accademia.

(1) Cic., *Ac.*, II, 102. D. L., IV, 67.

§ 4. — Stando alla successione data dall'indice ercolanese (col. XXV, 4) e non al Laerzio, immediatamente dopo la morte del Carneade di cui fin qui si discorse, la direzione dell'Accademia sarebbe stata assunta e conservata per due anni da un altro Carneade, figlio di Polemarco; a lui, morto durante l'arcontato di Epicle, avrebbe tenuto dietro Cratete di Tarso (col. XXVI, 1 s. ^ XXX, 3), il quale fu per quattro anni scolarca; ma dopo due soli appare coadiuvato, o forse addirittura sostituito, da Clitomaco. Attorno a costui si strinsero i seguaci dell'Accademia, e di lui ci parlano gli antichi come di un ingegno non comune.

Nato a Cartagine (1), ebbe originariamente il nome di Asdrubale (2), che in lingua fenicia suona *soldato armato e pronto a combattere*, che mutò in Clitomaco, cioè *illustre nella guerra* (3). Secondo Stefano di Bisanzio è altri, sarebbe venuto in Atene nell'età di ventotto anni e ignorante ancora dei primi elementi delle lettere (4); laddove, secondo il Laerzio, vi si sarebbe recato nell'età di quarant'anni, dopo avere già in patria e nella lingua materna atteso allo studio della filosofia e composti scritti (5). Quale è la tradizione più probabile? Crediamo la seconda. Se Clitomaco fosse stato affatto digiuno di coltura letteraria e filosofica (φιλοσοφεῖν aveva presso i greci un significato più esteso che non per noi *filo-*

(1) Cic., *De Orat.*, I, 54. *Tusc.*, III, 54. D. L., IV, 67. *Ind. herc.*, col. XXV, 1. Stefano di Bisanzio Καρχηδών.

(2) Plut., *De fort. Alex.*, Or. I, 5.

(3) H. Heinius, *Dissertation sur le philosophe Clitomachus, successeur de Carneade dans l'Académie* (*Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et belles Lettres*). Tom. IV, Année 1748, Berlin, p. 298.

(4) *De urbe* Καρχηδών.

(5) D. L., IV, 67: τῇ ἰδίᾳ φωνῇ κατὰ τὴν πατρίδα ἐφιλοσόφει. ἐλθὼν δ'εἰς 'Αθήνας ἤδη τετταράκοντ'ἔτη γεγονὼς ἤκουσε Καρνεάδου.

sofare), nòn avrebbe potuto apprezzare il vantaggio morale di vivere in Atene, nè pensare a quel viaggio. *Ignoti nulla cupido.* Del resto dopo l'impero d'Alessandro e il regno dei Tolomei, i progressi delle scienze e della filosofia non potevansi più ignorare nell'Africa settentrionale; e se è vero ciò che scrive Cornelio Nipote (c. 13), Annibale, cartaginese, avrebbe composti libri in greco, di uno dei quali è rammentato il titolo *ad Rhodios de Cn. Manlii Vulsonis in Asia rebus gestis.* L'attitudine della razza fenicia alla speculazione filosofica è stata rilevata da Strabone (XVI). Essa infatti diede varî scolarchi insigni, tra i quali giova ricordare Diodoro di Tiro, peripatetico (fino al 110 av. C.), Zenone di Sidone, epicureo (110-78 ?), il quale fu udito da Cicerone e da Attico in Atene nel 79; e Antipatro di Tiro, stoico (fino al 45?). La frase di Stefano ἄμοιρος τῶν πρώτων στοιχείων è da intendersi nel senso che Clitomaco non avesse, prima di portarsi in Atene, imparati gli elementi della lingua greca; mentre quella di Laerzio significa che aveva già avuti maestri in Cartagine e scritti libri in lingua fenicia.

In quanto all'età si sarebbe indotti a prestare maggiore credenza a Diogene, perchè τετταράκοντα è scritto per intero; invece il κή (28) di Stefano può essere stata una corruzione di μή (40) (1); se non che l'indice ercolanese dà più ragione all'ultimo. In esso infatti è affermato (col. XXV, 2) che Clitomaco arrivò in Atene nell'età di ventiquattro anni; divenne quattro anni appresso membro dell'Accademia, e per undici seguì le lezioni di Carneade, finchè tenne scuola per proprio conto nel Palladio (col. XXIV, 6 e XXV, 8), verosimilmente quando Carneade, impedito da malattia e affranto dall'età decrepita, non soddisfaceva più alle esigenze del gravoso ufficio.

(1) H. Heinius, diss. cit., p. 302

Questi dati cronologici dell'indice ercolanese sono da ritenersi assai verosimili. Durante i quattro anni che precedettero il suo ingresso nell'Accademia, Clitomaco si sarebbe occupato nell'apprendere i principii delle varie scuole ateniesi, a fine, per così dire, di orientarsi e scegliere la propria via; in tal modo si spiegherebbe come il Laerzio lo dichiari valente conoscitore anche della filosofia stoica e peripatetica. Da Cicerone (*Tusc.*, III, 54) sappiamo ch'egli, quando avvenne la distruzione di Cartagine, cioè nel 146 av. C., era già membro della Accademia, perchè mandò a' suoi concittadini, per consolarli, un libro, in cui erano riferiti gli argomenti messi innanzi da Carneade, per i quali il saggio non doveva affliggersi per la rovina della patria. Perciò egli non deve essere nato più tardi del 175 av. C..

La sua qualità di scrittore della scuola fece sì che egli fosse assai noto agli antichi. Ateneo (IX, 402, c) attesta che a nessuno della Nuova Accademia fu Clitomaco inferiore nella speculazione (κατὰ τὴν θεωρίαν); ed Eustazio dice che ottenne il sommo della sapienza per la penetrazione dell'ingegno e per l'assiduità allo studio. Gli Ateniesi lo onorarono della cittadinanza, come già avevano fatto per Carneade (1). Clitomaco non aspettò che la natura sciogliesse il suo corpo; ma, già in un'età non minore di sessantacinque anni, si tolse la vita (Stob., *Florileg.*, VII, 55). Il che non avvenne prima del 110 av. C.; imperocchè quando L. Crasso, durante la sua questura, che non cade prima dell'anno indicato, tornando di Macedonia, si fermò in Atene, dove lesse con Carmada il *Gorgia* di Platone, egli insegnava ancora nell'Accademia, che, per opera sua, aveva il primato sulle altre scuole ateniesi (Cic., *De Orat.*, I, 45-47) (2).

(1) SIMMACO, *Epist.* 65, lib. X. Cf. HEINIUS, diss. cit., p. 304.

(2) Cf. ZUMPT, *Ueber den Bestand* u. s. w. p. 64-65.

I libri scritti da Clitomaco, secondo il Laerzio e Cicerone, sarebbero più di quattrocento, cifra invero assai esagerata, a meno che non si voglia estendere il termine βίβλιον a tutte le dissertazioni e opuscoli, nei quali era esposta questa o quella lezione del maestro; oppure in questo numero non si contino separatamente edizioni diverse di un medesimo lavoro. Difatti noi sappiamo che il contenuto de' suoi quattro libri περὶ ἐποχῆς, *De sustinendis adsensionibus* (Cic. *Ac.*, II, 98) fu da lui ripetuto in un libro mandato al poeta C. Lucilio e in un altro a L. Censorino, che furono letti da Cicerone (1). Lucilio, cavaliere romano e scrittore di satire, morì nel 102, e Censorino fu con M. Manilio Nipote console nel 149 av. C.. Si conosce l'argomento di due soli altri scritti di Clitomaco, uno *intorno alla consolazione*, inviato a' suoi concittadini, già sopra ricordato; l'altro *intorno alle sette,* περὶ αἱρέσεων, del quale Diogene (II, 92) menziona il primo libro. Quest'ultimo sarebbe stato un documento preziosissimo per la storia della filosofia postaristotelica, perchè, sapendo noi da Sesto (*M.* VII, 159) che Carneade prese a combattere, segnatamente intorno al criterio di verità, non solo gli Stoici, ma ancora tutti quelli che innanzi a lui avevano filosofato, noi possiamo con molta verosimiglianza congetturare che in questa opera del suo fedele discepolo venisse contrapposta la dottrina scettico-accademica a quelle delle altre scuole, non escluse le socratiche minori, e forse si tentasse di dare di essa una giustificazione derivandola da Socrate. Sappiamo che vi si parlava dei seguaci di Aristippo di Cirene. Uno scritto collo stesso titolo è attribuito ad Ippoboto (2). È verosimile però ch'egli in tutti questi lavori non avesse altro intendimento che di esporre, allargare, illustrare e ri-

(1) Cic., *Ac.* II, 102 e s.
(2) D. L., II, 88.

durre a sistema le vedute del maestro, rispetto al quale egli compie lo stesso ufficio che Democrito di Abdera, nel μέγας Διάκοσμος, rispetto a Leucippo, e Senofonte nei *Memorabili*, rispetto a Socrate. Clitomaco adempì a questo suo compito con rara diligenza e con vivo intelletto d'amore, e certo, s'egli non fosse stato, le nostre notizie sullo scetticismo della Nuova Accademia si ridurrebbero ad assai poca cosa. È ricordato (1) anche un Zenone di Alessandria, il quale avrebbe scritte le lezioni di Carneade; ma non risulta che i suoi libri siano stati conosciuti e apprezzati dagli scrittori antichi.

§ 5. — Insieme con Clitomaco contribuirono a dare nome alla scuola di Carneade, Carmada, Metrodoro ed Eschine, i quali vivevano onorati in Atene, quando L. Crasso vi si trovò (2). Fu pure suo scolaro per molti anni Eraclito di Tiro, uomo chiaro e versato nella filosofia, il quale più tardi cercò di combattere, mentre aveva la direzione dell'Accademia Filone, le vedute di Antioco di Ascalona; e si trovava in Alessandria, quando pervenne alle mani di costui quello scritto di Filone, che lo decise a pubblicare il *Soso*. Di questi ultimi Accademici, seguaci dell'indirizzo carneadeo, abbiamo assai poche notizie, perchè con Clitomaco cessano le biografie dell'Accademia di Diogene, che, per la storia esterna della filosofia greca, è sempre la maggiore risorsa.

Carmada, o Carmida, sembra non avesse la semplice posizione di scolaro, sibbene abbia assistito prima Clitomaco e poi il successore Filone nell'insegnamento. Ciò era reso probabilmente necessario dal grande numero di inscritti che aveva l'associazione. Egli infatti è ricordato, insieme con

(1) *Ind. herc.*, col. XXII, 5.
(2) Cic., *De Orat.*, I, 45-47.

Filone, come fondatore della quarta Accademia (1). La tenacità ed estensione straordinaria della sua memoria (2) e la facilità della parola (3), doti assai pregevoli in un insegnante, l'avevano reso degno di quell'onore. L'ammirazione pel maestro e la fedeltà alle dottrine apprese spinse egli al punto che Carneade soleva dire di lui che non solo ripeteva le stesse cose, ma le diceva anche nello stesso modo (4). In omaggio al metodo dell'Accademia di limitarsi a confutare le opinioni degli altri, non esprimeva mai il proprio avviso, se non sopra un punto, che cioè è impossibile acquistare la facoltà del dire ornatamente ed efficacemente senza conoscere la filosofia nelle manifestazioni sue nelle varie scuole (5). Sostenne unitamente a Clitomaco e Critolao, una polemica contro i retori, la quale non si limitò a discussioni orali, giacchè da scritti accademici, e secondo ogni verosimiglianza da quelli di Clitomaco, tolse Sesto gli argomenti messi innanzi per combattere i retori (6); inoltre uno scritto contro la retorica è nominato da Quintiliano (II, 15), come appartenente ad un tale Agnone, che sappiamo essere stato discepolo di Carneade e lodato pel suo ingegno (7).

Metrodoro di Stratonica appartenne alla scuola epicurea durante lo scolarcato di Apollodoro (140-100 circa av. C.), soprannominato *il tiranno del Giardino* (κηποτύραννος), autore di più che quattrocento libri (8). Ma essendo uomo elevato e nell'operare e nel pensare (μέγας καὶ βίῳ καὶ λόγῳ, *Ind. herc.*

(1) Ses. Emp., *P.*, I, 220.
(2) Cic., *De Orat.*, II, 360; *Tusc.*, I, 59; Plin., *Hist. Nat.*, VII, 89.
(3) Cic., *Ac.*, II, 16.
(4) Cic., *De Orat.*, 51; *De fin.*, V, 4 e 6.
(5) Cic., *De Orat.*, I, 84.
(6) Sesto, *M.* II, 20, 43.
(7) Cic., *Ac.*, II, 16. Aten., XIII, 602 c.
(8) *Ind. herc.*, col. XXIV, 9 e ss.

XXVI, 4), si stancò della vita che conducevano i buontemponi del Giardino, e li abbandonò, per passare a Carneade nell'Accademia, mal sopportando, dice l'epicureo Laerzio (X, 9), non senza una tinta d'amara ironia, l'insuperabile bontà del maestro. L'interpretazione e lo svolgimento da lui dato alla filosofia di Carneade sembra differissero alquanto da quella di Clitomaco e degli altri condiscepoli, i quali tutti, secondo lui, avevano frainteso il significato di essa (1). Che fosse valente conoscitore dei principii carneadei è attestato da Cicerone, probabilmente per avere ciò udito da Filone di Larissa, che, divenuto capo dell'Accademia, si sarebbe attenuto all' interpretazione di Metrodoro, piuttosto che a quella del suo maestro e predecessore Clitomaco. Ciò nulla meno l'affermazione di Cicerone non può avere qui molto peso, perchè più innanzi (78), in una questione sui principii gnoseologici di Carneade, dichiara di prestare più fede a Clitomaco che non a Filone e a Metrodoro.

Eschine di Napoli, divenuto seguace di Carneade solo negli ultimi anni del suo insegnamento (2), compì la sua istruzione filosofica sotto la guida del condiscepolo Melanzio di Rodi (3); poi assistette, insieme con Carmada, lo scolarca Clitomaco nel suo ufficio, e contribuì a tenere alto il nome della scuola.

Di alcuni altri che appartennero in questo tempo all'Accademia noi conosciamo i nomi o poco più. Mentore di Bitinia, che cadde per ragioni del tutto private in disgrazia di Carneade, il quale lo volle espulso dalla scuola (4); Zenodoro e Agasicle, o Agatocle di Tiro; Batace e Coridallo (?) di Amisa; Bitone di

(1) *Ind. herc.*, col. XXVI, 8.
(2) PLUT., *An seni sit ger. respub.*, XII, 1.
(3) D. L., II, 64 e CIC., *Ac.*, II, 16.
(4) D. L., IV, 63-64; NUM., fram. VI.

Soli; Asclepiade di Apamea; Olimpiodoro di Gaza; Ipparco di Soli; Sosicrate di Alessandria; Stratippo; Callicle di Larissa; Apollonio, il quale, morto Carneade, si unì a Metrodoro. Tutti questi nomi e altri non ben leggibili si trovano nell'*Index Herculanensis* (col. XXII e s., XXXII e s.. XXXVI). Anche tra i Romani trovò Carneade un sostenitore della sua teorica della conoscenza nella persona di Catullo, come già vedemmo discorrendo delle fonti delle *Accademiche* (1).

Furono da Carmada avviati alla filosofia carneadea Eliodoro, Fanostrato e Metrodoro di Scepsi, da non confondersi con quello sopra nominato (2). Quest'ultimo fu quasi coetaneo di L. Crasso, che lo udì in Asia al tempo della sua questura (110 av. C.) e ne ammirò la memoria straordinaria; Plutarco lo chiama grazioso parlatore e di grande dottrina (3). Sembra che studiasse le teorie accademiche più per diventare un valente oratore che un filosofo, essendo egli assai inclinato alla retorica, che insegnò in Calcedonia; buon per lui se non avesse chiusa la scuola per vivere alla corte del re Mitridate, dal quale fu dapprima tanto amato da venire cognominato padre del re; poi cadde in disgrazia, e il re, prendendo occasione dal fatto che Metrodoro, mandato ambasciatore a Tigrane, lo aveva tradito, fecelo giustiziare nel 70 av. C., vecchio di circa settant'anni (4). Metrodoro apparteneva probabilmente a quei filosofi dell'Accademia che vivevano fuori d'Atene, e che noi abbiamo detto formare la terza categoria di scolari.

A insegnare nel recinto dell'Accademia, dopo Clitomaco, fu eletto Filone di Larissa, che occupò la cattedra dal 109 (?) all' 83 (?) av. C.. Nell'anno 87 lo troviamo in Roma, durante la

(1) Cic., *Ac.*, II, 148; cf. retro cap. I, art. II, sez. 2ª.
(2) *Ind. herc.*, col. XXXVI.
(3) Cic., *De Orat.*, II, 360 e 365, III, 75; *Tusc.*, I, 59. Plut., *Lucul.* 22.
(4) Plut., l. c. Strab., XIII, 1, 55.

guerra mitridatica, stretto in amicizia con Cicerone, amicizia che ebbe molta influenza sulla composizione degli scritti filosofici del grande Arpinate. Cogli scolari di Carneade, ma più ancora con Filone, incomincia nell'Accademia un nuovo indirizzo. È una specie di risveglio, un ritorno al Platonismo antico e insieme un avvicinamento alle altre scuole contemporanee; si capisce di avere troppo deviato dai principii fissati dal primo e immortale maestro; si vorrebbe ritornare a lui, ma non è possibile lì per lì rinunciare al presente. Si cerca quindi un temperamento tra il dommatismo e lo scetticismo, coll'accentuare maggiormente la dottrina della verosimiglianza di Carneade e col darle un colorito eccletico. L'uomo di una tale conciliazione è Filone; laonde lo studio di lui entra nella seconda parte del lavoro, dove si esporranno gli antecedenti e i susseguenti della dottrina della Nuova Accademia; giacchè la sua importanza nello sviluppo generale del pensiero filosofico ellenico, non consiste tanto nell'avere continuato, entro certi limiti e con certe riserve, lo scetticismo carneadeo, quanto nell'avere gettati e fecondati nella scuola platonica i germi di una nuova speculazione.

Articolo III. — *La vita privata degli scolarchi.*

§ 1. — La successione e i cenni biografici che noi fin qui abbiamo dato degli scolarchi accademici, costituiscono la storia esterna e, per così dire, ufficiale, quella che ogni storico della filosofia espone ed ogni persona può leggere senza scandalizzarsi. Ma vi ha un'altra successione e vi sono altri cenni biografici, passati per lo più sotto silenzio dagli storici. A me sembra un tale procedimento non giustificato. Il silenzio sulla

vita privata degli uomini è un acquisto della società moderna, che vuole distinguere il cittadino dal membro di famiglia; ma gli antichi non la vedevano così. E dal momento che Diogene e altri entrano nella vita domestica di questi pensatori, la storia, che mira a cogliere l'uomo e il filosofo nella sua situazione concreta, non deve tralasciare di esporre, esaminare e discutere simili notizie. Una tale analisi impicciolisce le figure ideali degli uomini grandi; ma è un'esigenza dell'indirizzo odierno della storia, che, fuori della scuola secondaria, deve tendere al vero in sè e per sè, indipendentemente da ogni fine artistico ed educativo.

Secondo le vite del Laerzio, la successione nell'Accademia appare, almeno per un certo tempo, una semplice trasmissione da amante (ἐραστής) ad amato (ἐρώμενος). Il severo Senocrate di Calcedonia, scolarca dal 339 al 314, amò Polemone di Atene, che ebbe dopo di lui la cattedra fino al 270 (1), e che alla sua volta ebbe uguali rapporti con Cratete, il quale fu designato suo successore (2). Arcesilao, volendo acquistare una posizione eminente nell'Accademia, si raccomandò a Crantore, che godeva in essa molta autorità. Questi, acceso dalla di lui bellezza, così lo interrogò, servendosi di un verso dell'Andromeda di Euripide: « O giovinetto, se ti proteggessi, mi sapresti tu grado? » E l'altro, che teneva a memoria il seguito del poeta tragico: « Abbimi, od ospite, quale tu vuoi, o schiava, o moglie ». Da allora in poi abitarono insieme (3). Anzi, a quel che ne dice Numenio, Arcesilao in realtà sarebbe stato un pirronista

(1) D. L., IV, 19. Lucilio, XXVIII.
(2) D. L., IV, 21.
(3) D, L., 29-30: « καὶ αὐτοῦ Κράντωρ ἐρωτικῶς διατεθεὶς ἐπύθετο τὰ ἐξ 'Ανδρομέδας Εὐριπίδου προενεγκάμενος "Ὦ παρθέν', εἰ σώσαιμί σ' εἴσει μοι χάριν; "καὶ ὃς τὰ ἐχόμενα· "ἄγου μ', ὦ ξέν', εἴτε δμωίδ' ἐθέλεις εἴτ' ἄλοχον". ἐκ τούτου συνήστην ἀλλήλοιν.

e si sarebbe lasciato chiamare accademico solamente per deferenza al suo amante Crantore; il quale poi non avrebbe colto il primo fiore della bellezza del giovane, poichè questi avrebbe prima vissuto nel Liceo con Teofrasto, uomo benevolo e per natura non alieno dai godimenti sensuali (1). Nella stessa maniera trattò Eschine di Napoli il suo discepolo Melanzio (2). Nel lusso Arcesilao non era che un altro Aristippo; banchettava spesso, ma solamente in compagnia di quelli che erano dello stesso stampo e che si dilettavano di vivere alla stessa guisa. Appariva in pubblico accompagnato dalle due etere Teodata e Fila di Elea, e a chi ne l'avesse rimproverato, rispondeva col presentare gli scritti di Aristippo (3). Di inclinazione amorosa ai fanciulli fu accusato dagli Stoici seguaci di Aristone di Chio, i quali lo chiamavano corruttore della fanciullezza e lingua svergognata; e si citano i nomi dei ragazzi da lui amati e de' rivali, che a lui dovettero cedere (4).

Anche Carneade non pare sia stato senza pecche. Avendo saputo che il suo discepolo Mentore aveva tentata una sua concubina, durante la lezione lo invitò ad uscire di scuola col recitargli tre versi omerici, all'uopo accomodati e riferiti dal Laerzio (5). Numenio racconta l'aneddoto in modo diverso, cercando nella condotta dello scolarca evidente contraddizione colle sue vedute filosofiche. Imperocchè secondo lui, Mentore, sebbene fosse il primo scolaro di Carneade, non gli potè succedere, perchè fu sorpreso in casa sua dal maestro, il quale, non perchè ritenesse il tradimento del discepolo una

(1) Num., fram. II, 4.
(2) D. L., II, 64.
(3) Si ricordi il passo di Orazio, *Epist.*, I, 1, 18: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor*, ecc.
(4) D. L., IV, 40 e s.
(5) D. L., IV, 63 e s.

illusione, o perchè non percepisse la realtà delle cose, come egli andava insegnando; ma perchè credeva agli occhi e alla percezione, lo espulse dall'Accademia. Mentore, ritiratosi, prese ad attaccare con arguzie il principio carneadeo dell'incomprensibilità (fram. VI) (1). Nè costoro sarebbero i soli filosofi, al dire del Laerzio, che avessero rapporti non puramente scientifici coi loro discepoli. Sono ricordati i nomi di Socrate e di Alcibiade (II, 23); di Senofonte e di Clinia (II, 49); di Aristotele e di Ermia (V, 3); di Teofrasto e del suo pupillo Nicomaco (V, 39).

Tutte queste notizie, che riguardano le passioni sensuali, secondo il Moellendorff (2), sono penetrate nelle biografie laerziane per mezzo di un'unica fonte, ch'è lo scritto intitolato περὶ παλαιᾶς τρυφῆς (*della lussuria degli antichi*) di un tal Aristippo, vissuto verso la fine del terzo secolo av. C.. Questo scritto non sarebbe altro che un libello famoso degno di nessuna fede; e tutti i passi contenenti tali informazioni ingiuriose sarebbero interpolazioni che Diogene credette opportuno di fare alle vite dei filosofi dell'Accademia, raccontate da Antigono di Caristo conformemente a verità. Nella stessa guisa sarebbero state tolte da Ermippo, il quale viene esplicitamente citato per il *delirium tremens* di Arcesilao procacciatosi per l'immoderato bere (IV, 44), le informazioni della tisichezza di Polemone (IV, 20), della idropisia di Crantore (IV, 27), della podagra di Licone (V, 68), della paralisi di Lacide, che troppo sacrificava a Bacco (IV, 61). Dalla stessa fonte non si può deri-

(1) Nel III fasc., p. 113 delle *Philologische Untersuchungen* edito da A. Kiessling e U. v. Wilamowitz-Moellendorff (Berlin, 1880), intitolato: *De biographis graecis quaestiones selectae*, con manifesto errore, Ernesto Maass attribuisce l'espulsione di Mentore ad Arcesilao invece che a Carneade.

(2) Op., cit, n. 47 e ss.

vare l'etisia di Carneade (IV, 65), perchè le vite di Ermippo giungono appena fin verso il 200 av. C.. Il Moellendorff ha tentato di dimostrare che queste particolarità scandalose delle vite degli Accademici, e segnatamente di quella di Arcesilao, rimangono staccate da tutto il resto del racconto e presentano con esso una connessione superficiale ed esterna; e che provengono dai loro nemici. Scritti bugiardi e infamatori di tal genere sono perfettamente spiegabili con la condizione della vita ateniese e greca del terzo secolo. I costumi erano decaduti, l'idealità della ricerca scientifica e della produzione artistica dei bei tempi di Grecia era scomparsa. La sola Accademia manteneva vivo il culto degli eroi nazionali, della filosofia, di tutto ciò che era bello e nobile. Essa era quindi un tacito rimprovero all'immoralità di altri. Libelli, che cercassero d'intaccare l'onorabilità de' suoi scolarchi, per abbassarli al livello comune, dovevano essere gli scritti di Aristippo e di Ermippo.

Il Moellendorff, con questi criteri, ha cercato di separare dalle vite diogeniche il racconto delle fonti attendibili, principalmente di Antigono di Caristo, dalle aggiunte fattevi; e valendosi del confronto dell'indice ercolanese e di Numenio, ha ricostruito le biografie secondo un disegno unico, che ci presenta i nostri filosofi sotto un aspetto più onorevole.

§ 2. — Certamente a noi piace d'immaginare elevata e pura la vita di quegli uomini, che hanno influito sulle sorti della filosofia e della scienza. L'intento del dotto filologo tedesco è lodevole, e il suo lavoro di eliminazione e di ricostruzione è condotto con critica acuta e profonda. Ma, dovendo sempre lo storico proporsi di ritrarre i cultori della filosofia quali in realtà furono, colle loro virtù e coi loro vizi, e non presentare un tipo ideale di perfezione umana, noi dobbiamo chiedere: I risultati a cui perviene sono conformi a verità? Ha

egli dimostrato che gli scritti di Aristippo e di Ermippo non potevano contenere che menzogne? Ci ha egli chiarito perchè il Laerzio abbia loro prestato fede? Se Aristippo, per avversione agli Accademici, scrisse menzogne sul loro conto, Antigono, che li amava, non avrà passato sotto silenzio quelle cose che loro tornavano a disonore? Il Moellendorff ci dà alcune qualità sostanziali di costui come scrittore. Antigono non si cura delle dottrine dei filosofi; per lui gli avvenimenti esterni della loro vita sono cose secondarie; l'indole loro è d'importanza primaria; per ciò rileva sempre le qualità caratteristiche del loro spirito, attestandone la verità col citare qualche sentenza o testimonianza; sovra tutto rivolge la sua attenzione alle opinioni e alle inclinazioni letterarie; non critica i testimoni; si dimostra benevolo, ma non appassionatamente partigiano; si dà cura di porre in luce di preferenza le buone doti morali degli uomini; dal racconto si riceve l'impressione di veracità. Quantunque alleghi spesso testimoni scritti ed orali, riesce assai difficile determinare il grado di credibilità delle sue fonti (1).

Questa descrizione del carattere di Antigono, mentre da una parte serve di guida al critico tedesco per ricostruire le vite antigonee, dall'altra ha per suo necessario fondamento le vite antigonee stesse, poichè non viene messo innanzi il nome di alcun altro scrittore antico, che ci abbia ne' suoi libri tramandate tali notizie sull'indole e sullo stile del biografo, di cui è parola. Il Moellendorff si volge quindi in un circolo vizioso. Egli è, a mio avviso, troppo ardito nelle sue ipotesi e cerca soverchiamente il nuovo nelle sue conclusioni. Se è vero che tutti i rapporti amorosi tra gli Accademici, narrati da Diogene, e le loro abitudini viziose vengono dallo scritto

(1) Aten., X, 438 a.

ingiurioso di un maligno Aristippo, come si spiegherebbe il fatto che alcune di queste informazioni ricompaiono in altri antichi autori? Invero la passione di Lacide per il vino è attestata anche da Ateneo (1); intorno ad Arcesilao specialmente, notizie dello stesso genere si trovano riferite da Numenio e da Plutarco, secondo il quale il filosofo faceva nella scuola stessa e durante l'insegnamento allusioni oscene alle relazioni amorose de' suoi scolari (2). Ora, all'autorità di Numenio si deve dare poco o nessun peso, sia per la sua ostilità verso Arcesilao, sia perchè s'è valso probabilmente delle medesime fonti del Laerzio (3). Ma che Plutarco dica deliberatamente il falso, o abbia prese le sue informazioni da scritti calunniosi per gli Accademici, non è stato ancora, per quanto io sappia, dimostrato. Arcesilao, e ciò è forse sfuggito al Moellendorff, l'unico che siasi occupato della questione, soleva dire: μηδὲν διαφέρειν ὄπισθέν τινα ἢ ἔμπροσθεν εἶναι κίναιδον (4). In questa sentenza, colla quale gl'incontinenti, che non operano contro le leggi della natura, vengono messi alla pari cogli altri, abbiamo, se non una giustificazione, un giudizio intorno a quel turpissimo vizio in perfetta consonanza col metodo generale della filosofia di Arcesilao, che era di non attribuire nessun principio maggiore verità che a quello opposto, ma di trovare sempre il pro e il contro di ognuno. Pare pertanto che la violazione delle leggi della natura non fosse da lui giudicata cosa tanto strana e ignominiosa (5).

Nè vale il dire che i passi famosi si possono benissimo sopprimere senza che il nesso del racconto sia interrotto e

(1) Aten., X, 438 a.
(2) Plut., *Quaest. conviv.*, II, 2, 4.
(3) Vedi retro cap. I, art. V, § 2.
(4) Plut., *De tuenda sanit.*, 7. — *Quaest. conviv.*, VII, 5.
(5) Cf. Cic., *De nat. de.*, I, 79, dove l'Accademico Cotta dice: *Nobis, qui concedentibus philosophis antiquis adolescentulis delectamur, etiam vitia saepe iucunda sunt. Naevus ni articulo pueri delectat Alcaeum.* Cicerone segue Clitomaco in questa parte dello scritto.

che anzi questo viene ad acquistare un ordine intrinseco e razionale; imperocchè l'opera del Laerzio non è un tutto in sè ben disposto e omogeneo, ma si presenta come un mosaico messo insieme con molti e diversi libri, dei quali non si sa mai a quale di preferenza prestare fede. I criteri che servono di guida per eliminare le interpolazioni fatte alle opere dei migliori autori greci e latini, non possono quivi essere fruttuosamente adottati. I risultati da noi esposti intorno alla ricerca delle fonti laerziane mostrano chiaramente la fondatezza della nostra osservazione.

Per concludere, io non credo che si possa riuscire a scagionare Arcesilao e i suoi seguaci delle accuse loro mosse. Non per questo noi li dovremo condannare all'infamia, avendo l'obbligo di giudicarli colle idee e coi sentimenti di quei tempi e non dei nostri. Il tipo ideale dell'uomo onesto è soggetto ad una evoluzione, come tutti gli altri tipi umani. Certe azioni che in un'epoca disonorano un cittadino e lo rendono indegno di formar parte del consorzio civile, in altra non gettano su lui il disprezzo e l'obbrobrio, ma appaiono tollerabili. Fra gli antichi e noi vi fu il grande moto del Cristianesimo, il quale contribuì potentemente a rendere l'uomo meno bramoso dei godimenti corporei, per innalzarlo invece a quelli spirituali. I principii della morale cristiana esercitarono un'influenza grandissima sulle menti e finirono col fissarsi e diventare parte essenziale e, direi così, organica del nostro modo di pensare e di operare; laonde noi giudichiamo l'onoratezza della vita civile, movendo da criteri assai diversi. Ma, se nel medio evo, per legge naturale delle cose, si andò all'eccesso opposto, troppo si sacrificò la vita terrena per la celeste, ora si è ristabilito in gran parte l'equilibrio col ritornare all'antichità, coll'imitarla in ciò che offre di nobile e di elevato, e col temperare certe aspirazioni troppo astratte dei tempi di mezzo.

ARTICOLO IV. — *I rapporti della scuola accademica colla pirronica.*

§ 1. — Come dopo avere esposta la dottrina della Nuova Accademia, si dovranno indagare e chiarire i rapporti che essa ebbe con quella di altre scuole e principalmente della pirronica (1), così qui, terminata l'esposizione della storia esterna della scuola, è luogo opportuno di discutere se i Nuovi Accademici e i Pirronisti formarono durante un certo periodo di tempo una sola scuola, oppure rimasero sempre divisi.

Leandro Haas sostiene che, subito dopo la morte di Arcesilao, mentre aveva la direzione della scuola platonica Lacide e della pirronica Timone fliasio, i seguaci dell'una e dell'altra costituirono una sola società. Gli Scettici poi, per iniziativa di Ptolomeo di Cirene, che fiorì tra il 150 e il 120 av. C., si staccarono a poco a poco dagli Accademici, quando questi, sotto la condotta di Carneade, incominciarono colla dottrina della verosimiglianza a rientrare lontanamente nell'orbita del dommatismo; alla fine, quando Antioco di Ascalona accettò quasi interamente i principii della scuola stoica, Enesidemo, abbandonata l'Accademia, ritornò alla filosofia di Pirrone, integrandola coll'Eraclitismo. Morto Enesidemo, la scuola pirronica si sarebbe immediatamente sciolta, per ricomporsi poi solo dopo Seneca per opera di Agrippa (2).

(1) La questione venne fin nel 1819 proposta dalla facoltà di filosofia e lettere di Leida e formolata in questi termini: « Quaeritur in Dogmaticis oppugnandis, num quid inter Academicos et Scepticos interfuerit? » Venne trattata da I. R. Thorbecke (Annales Academiæ Lugduno-Bataviæ 1819-20).

(2) L. HAAS, *De philosophorum scepticorum successionibus eorumque usque ad Sextum Empiricum scriptis.* Wirceburgi, 1875, p. 22-25.

L'argomento più forte messo innanzi dall'Haas a sostegno della sua tesi è che le due scuole differivano punto o poco nella maniera di concepire il fine della filosofia, e professavano la medesima dottrina.

§ 2. — Se ciò sia vero, si vedrà a suo tempo. Intanto osserviamo che, pure ammessa la somiglianza d'idee, bisogna avere un'idea falsa e incompiuta dell'organamento e dell'indole delle scuole d'Atene, per credere quella condizione sufficiente per la fusione delle due scuole. Ognuna aveva non solo principii propri filosofici da difendere e inseguare, ma ancora beni privati da amministrare e custodire, nonchè una posizione politica e religiosa, e formava un'associazione chiusa in sè, che lottava colle altre per la propria esistenza.

Pertanto l'affinità di principii filosofici poteva essere un ostacolo di meno per l'unione delle scuole accademica e pirronica, e fino a un certo punto favorirla; ma non dimostra che sia realmente avvenuta e che siano state levate tutte le altre difficoltà. Per ammettere ciò è necessaria l'esplicita testimonianza degli antichi, testimonianza che l'Haas non adduce, nè potrebbe addurre. Il fatto che Timone, uno dei Pironisti di maggiore autorità, dopo avere schernito Arcesilao vivo, ne fece un elogio funebre (1), e l'amicizia che sembra regnasse fra Lacide e Timone (2), non provano nulla in favore della fusione delle rispettive scuole.

Gli scolarchi, sebbene combattessero vive battaglie scientifiche, in privato erano spesso tra loro in buona armonia (3), in ciò non differenti dagli avvocati del nostro tempo. Che Nu-

(1) D. L., IX, 115.
(2) ATEN., X, 438 a.
(3) Vedi retro, cap. II, art. II, sez. 2ª, § 7.

menio dica (1) avere gli scettici Mnasea, Filomelo e Timone dichiarato Arcesilao scettico come loro; che Galeno (2) metta insieme Neo-accademici e Pirronisti, per nulla conferisce a provare che formassero una sola associazione, perchè tali testimonianze riguardano semplicemente l'analogia delle idee, la quale non era l'unico vincolo tra i membri di una società, che avevano comunanza d'altri ideali ed interessi. Però il dire, come fa lo Zeller (V, p. 12), che l'unificazione non potè avvenire, nè durante la vita di Arcesilao, nè nel tempo immediatamente posteriore alla sua morte, perchè si nominano parecchi discepoli di Timone (3) e si ricordano di lui detti acerbi all'indirizzo di Arcesilao, non conclude contro l'Haas, il quale non sostiene che la fusione delle due scuole sia avvenuta durante lo scolarcato di costui; e quelli che si nominano come discepoli di Timone potevano in un tempo posteriore essere passati all'Accademia. Lo Zeller però ha tutte le ragioni di scrivere che, se la scuola pirronica dopo la fine del terzo secolo scompare dal mondo filosofico greco, non si può conchiudere che essa si sia congiunta all'Accademia; ma solamente che fu sostituita da questa nell'ufficio di combattere la possibilità del sapere e le scuole dei dommatici. E se nel primo secolo ricompare, non è ragionevole affermare che essa si è nuovamente separata dall'Accademia, sibbene che fu rinnovata, dato pure che il rinnovamento sia stato opera di un filosofo accademico.

Ma un epigramma greco, scoperto non è molto nelle adiacenze di Smirne, parrebbe gettare una nuova luce sulla storia dei Pirronisti e, per conseguenza, sui loro rapporti cogli Ac-

(1) Num., fram. II, 5.
(2) Galen., Περὶ ἀρίστης διδασκαλίας, c. 3.
(3) D. L., IX, 114 e s.

cademici. Il testo è il seguente:

ὁ τᾶς ἀοιδ[ᾶ]ς ἁγεμὼν ἂν Ἑλλάδα,
ὁ παντάπασιν ἐξισώσας τὰν λόγῳ
καὶ τὰν ἀτάραχον ἐν βροτοῖς θεύσας ὁδὸν
Πυρρωνιαστὰ[ς Με]νεκλέης ὅδ' εἰμὶ ἐγώ. (1)

L'iscrizione, che dai filologi viene giudicata appartenente all'epoca imperiale, ci attesta che nell'Asia Minore visse un poeta lirico di molto nome (primo verso), il quale seguì fedelmente la dottrina della sospensione del giudizio, dando un eguale valore a tutte le ragioni in favore dell'una o dell'altra concezione metafisica (secondo verso), e con ciò arrivò all'*atarassia* (terzo verso). Questo poeta, chiamato Menecle, si dichiarò πυρρωνιαστάς (quarto verso). Che significa la parola πυρρωνιαστάς, la quale non si trova in nessun scrittore antico? Foucard, ne' suoi studi sulle associazioni religiose greche, ha mostrato che, se i tiasi e gli erani (ἔρανος) erano termini generici, coi quali si designavano i membri di tali associazioni, costoro, in quanto appartenevano ad una di queste, assumevano un nome speciale, formato da quello della divinità che si erano scelta a protettrice, e dalla desinenza σται. Ora il Picavet, considerando che Ateneo (V, 186 A), subito dopo aver parlato dei tiasi e degli erani, ricorda come esistenti in Atene le associazioni dei Διογενισταί, Ἀντιπατρισταί e Παναιτιασταί, i quali avevano derivato il loro nome dal filosofo che riconoscevano per capo; che Lucrezio, in un passo assai conosciuto del suo

(1) L'epigramma fu pubblicato per la prima volta nel 1873 dal Μουσεῖον καὶ βιβλιοθήκη τῆς εὐαγγελικῆς σχολῆς; riprodotto nel 1878 da Kaibel negli *Epigrammata graeca*, 241-b, recentemente da D. Baltazzi nel *Bullettin de correspondance hellénique*, XII, p. 368 e da ultimo da F. Picavet nel fasc. dicembre 1888 *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques* (*Institut de France*), p. 887,

poema *De rerum natura*, proclamò Epicuro un Dio, e Colote, un altro de' suoi discepoli, l'adorò; che Timone richiese Pirrone di spiegargli come mai, appartenendo alla razza umana, avesse potuto, a guisa di un nume, trascorrere una vita imperturbata e lieta in mezzo agli uomini (D. L., IX, 65), e lo paragonò al sole, al dio che gira attorno alla terra e la illumina co' suoi raggi (Sesto, M. I, 305), stima ragionevole supporre che i *Pirroniasti* costituirono una società religiosa, residente nell'Asia Minore (1), ordinata colle stesse regole di quella dei *Sarapiasti*, e che nel seno di essa il culto del maestro si trasmise, insieme colle dottrine da lui insegnate, di generazione in generazione da Pirrone a Sesto e da Sesto fino a Saturnino. I passi degli antichi, che parlano di uno scioglimento dell'associazione pirronica, si dovrebbero intendere nel senso che le dottrine del maestro in certi tempi erano note solamente ai fedeli seguaci di esse, e la loro fama stava dentro i confini della scuola.

Ora, anche non accettando interamente le deduzioni ricavate dal Picavet dall'epigramma sopra ricordato, le quali a molti potrebbero parere arrischiate, è un fatto ch'esso è un documento importante, perchè attesta la diffusione della scuola scettica nei paesi ellenizzati; il che rende assai meno verosimile l'ipotesi che per un certo periodo di tempo Pirronisti e Accademici abbiano unite insieme le loro sorti; piuttosto è più ragionevole supporre che quelli, dopo la morte di Ti-

(1) L'opinione che i Pirronisti abbiano formata una vera scuola con ordinamenti simili alle altre quattro d'Atene, è confortata da studi recenti, invece dell'opposta, sostenuta dallo Zumpt (op. cit., p. 4); si discute però ancora sulla sede di questa scuola. E. Pappenheim (*Der Sitz der Schule der pyrrhoneischen Skeptiker* nell'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1887, fasc. I, p. 37-52) è inclinato a credere che questa fosse Alessandria d'Egitto. (Vedi retro p. 68).

mone, abbiano abbandonato Atene e siansi ritirati in Alessandria, o in un altro centro della coltura ellenica del terzo periodo, e che ivi abbiano lavorato nel silenzio, finchè Enesidemo riuscì a ricondurre la scuola in fiore (1) e a renderla nota universalmente, quando pel diffondersi della dominazione romana i mezzi di comunicazione erano assai cresciuti. Così si spiegherebbe come Cicerone, forse per testimonianza di Antioco, in molti luoghi attesti che il Pirronismo era interamente e da lungo tempo estinto e abbandonato, e la scuola sciolta, come quelle degli Eretrii, degli Erillii, dei Megarici (2). D'altra parte di una tale unione Clitomaco, Filone e Antioco avrebbero dovuto avere contezza, e in questo caso Cicerone avrebbe in uno dei tanti passi, dove parla dei Pirronisti, accennata la cosa, premuroso, come si mostra, di far conoscere le vicende e le teorie di tutte le scuole filosofiche greche. L'argomento del silenzio parmi che debba avere qui non poco valore.

Concludendo, nello stato presente degli studi storici e filologici, si deve ritenere che Lacide e gli Accademici a lui succeduti non ebbero con Timone e co' suoi seguaci rapporti esterni diversi da quelli che coi Peripatetici, cogli Stoici ed Epicurei.

(1) Aristocle citato da Euseb., *Praepar. ev.*, XIV, 18, 22.
(2) Cic., *De orat.*, III, 62; *Tusc.*, V, 85; *De fin.*, II, 35, ecc.

CAPITOLO TERZO

LA DOTTRINA FONDAMENTALE

Articolo I. — *Il problema logico.*

§ 1. — Le notizie a noi pervenute sulla vita intellettuale dei Nuovi Accademici sono assai più scarse e contengono maggiori lacune di quelle risguardanti la storia esterna, la quale, presentando allo scrittore, che avesse posseduti i documenti necessari, pochissima difficoltà, potè essere narrata anche da chi non aveva per la filosofia in genere e per l'indirizzo peculiare di essa una inclinazione speciale. Non bisognerà quindi aspettarsi l'esposizione di una dottrina scettica salda e compiuta in ogni sua parte; ma solamente di parziali soluzioni negative intorno a questo o quel problema speculativo, dalle quali si deriveranno alcune induzioni sull'indole generale, sul carattere essenziale della scepsi accademica e sulle leggi che ne governarono lo sviluppo.

La triplice divisione della filosofia in logica, fisica ed etica era stata presupposta nella sua speculazione, ma non stabilita in modo diretto e chiaro, da Platone e tanto meno da Aristotele. Fu il suo scolaro Senocrate che la determinò esplicitamente (1). Zenone cizio, che fu, come vedemmo, scolaro di

(1) Sesto *M.*, VII, 16

costui, la accettò e si attenne ad essa nella trattazione dei vari problemi. Infatti, mentre questa partizione è una volta sola attribuita a Senocrate, a Zenone e agli altri Stoici è ripetutamente ascritta (1). Essa divenne di uso generale in tutte le scuole posteriori ad Aristotele e noi pure la seguiremo nella esposizione della dottrina Neo-accademica; cosicchè essa verserà successivamente sui problemi logico, fisico ed etico. E sebbene l'etica abbia per tutti i filosofi di questo tempo un'importanza incomparabilmente superiore alle altre parti della filosofia, tuttavia essa sarà esposta dopo la logica e la fisica, perchè in queste i Neo-Accademici si mantengono conseguentemente scettici e si limitano a dimostrare l'insostenibilità delle vedute delle varie scuole del loro tempo; mentre nell'etica, dopo avere confutati gli avversari, tentano di edificare una dottrina propria che porga all'uomo una guida nell'operare. La trattazione del problema della conoscenza deve precedere anche quella del fisico, perchè esso aveva un carattere propedeutico.

§ 2. — Esaminando il grado di credibilità che meritano gli scrittori antichi, dai quali ci pervennero informazioni sopra la scepsi accademica, abbiamo potuto concludere che, sotto il rispetto della qualità, la fonte migliore era Sesto Empirico. Occorre dunque innanzi tutto ricercare quale soluzione diede la Nuova Accademia al problema logico secondo la testimonianza di costui, per poi completare queste notizie coll'aiuto di Cicerone, che espone la cosa più estesamente, e aggiungere infine quello che si può raccogliere dalle fonti secondarie.

Sesto, nel capo XXXIII delle *Ipotiposi pirroniche*, espone

(1) D. L., VII, 39; Cic., *De fin.*, IV, 2; Senec., *Epist.*, 89, 9 e 14. Cf. Ludwig Stein, *Die Psychologie der Stoa.* Bd. II, Berlin S. Calvary e C. 1888, p. 73, 93 e s.

i caratteri differenziali della filosofia scettica e dell'accademica in maniera che noi siamo condotti a non escludere una parziale somiglianza d'idee neppure tra i fondatori delle due scuole. Imperocchè, se Platone da alcuni fu dichiarato dogmatico, altri scorsero nella sua filosofia un colorito dubitativo; altri infine lo ritennero aporematico in alcune teorie, dommatico in altre. Apparirebbe seguire un metodo dubitativo negli scritti nei quali introduce Socrate o a schernire ironicamente qualcuno, o a polemizzare contro i Sofisti; un dommatico allorquando espone le sue teorie originali o per mezzo di Socrate, o di Timeo, o d'altri. Sesto, il quale segue in questo punto Menodoto ed Enesidemo, trova inutile discutere la sentenza di coloro che vedono in Platone parte i caratteri del dommatismo, parte quelli dello scetticismo, perchè costoro vengono implicitamente ad ammettere una differenza tra lui e i Pirronisti. L'opinione di quelli che vorrebbero dare un'interpretazione scettica al suo sistema ritiene egli errata, per la ragione che non può essere messo insieme coi Pirronisti uno che, quando parla delle idee, o ammette che la vita trascorsa in atti virtuosi ha un valore superiore a quella passata nel vizio, viene a stabilire dommi intorno a cose, alle quali gli Scettici hanno uguali ragioni per credere o per non credere. Basta risolvere dommaticamente una sola questione intorno all'essenza delle cose, o preferire una soluzione ad un'altra, per non aver più diritto di essere chiamato scettico.

Sesto, sacrificando l'ordine cronologico al logico, da Platone passa a paragonare il Pirronismo colla dottrina di Carneade, che egli chiama fondatore della Nuova Accademia; e qui le differenze vanno grandemente scemando, quantunque vi siano dei punti essenziali, in cui Carneade dissente dai seguaci della scuola scettica. Venendo poi in terzo luogo ad Arcesilao, che dice capo e fondatore della Media Accademia, trova fra la sua dot-

trina e la pirronica tanta affinità, da sembrargli che esse ne formino in sostanza una sola e medesima. Arcesilao infatti si guarda bene dall'affermare l'esistenza o la non esistenza di qualsiasi cosa, e dal prestare fede o non fede ad un'affermazione piuttosto che ad un'altra; ma intorno a tutto trattiene il suo assentimento, mirando, come a fine supremo, alla sospensione di ogni giudizio, che è l'unico mezzo per conservare uno stato imperturbato di mente (1).

Filone invece, sebbene continuasse a impugnare il criterio della verità degli Stoici, riconobbe la possibilità di conoscere l'essenza delle cose; Antioco da ultimo entrò a piene vele nel dommatismo, introducendo nell'Accademia la maniera di filosofare propria della Stoa, i cui principii si sforzava egli di dimostrare come già contenuti negli scritti di Platone.

§ 3. — Da questo capo importante dell'opera di Sesto noi abbiamo conoscenza del procedimento evolutivo che ebbe lo scetticismo nel seno dell'Accademia. Esso non è del tutto escluso da alcuni libri di Platone, nei quali è un metodo più che una teoria, sebbene il dualismo assoluto posto dal grande filosofo tra il senso e la ragione, e lo scredito gettato sopra il primo potessero servire di punto di partenza per la scepsi. Scompare nei successori immediati di Platone; raggiunge tutto a un tratto il suo punto culminante per la rivoluzione di un sol uomo, di Arcesilao; diventa meno accentuato in Carneade; assume un carattere d'incoerenza con Filone, finchè con An-

(1) SESTO, *P.*, I, 232: 'Ο ....'Αρκεσίλαος ....πάνυ μοι δοκεῖ τοῖς Πυρρωνείοις κοινωνεῖν '''λόγοις, ὡς μίαν εἶναι σχεδὸν τὴν κατ' αὐτὸν ἀγωγὴν καὶ τὴν ἡμετέραν· οὔτε γὰρ περὶ ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας τινὸς ἀποφαινόμενος εὑρίσκεται, οὔτε κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν προκρίνει τι ἕτερον ἑτέρου, ἀλλὰ περὶ πάντων ἐπέχει. καὶ τέλος μὲν εἶναι τὴν ἐποχήν, ᾗ συνεισέρχεσθαι τὴν ἀταραξίαν ἡμεῖς ἐφάσκομεν.

tioco scompare del tutto. La dottrina di Arcesilao è qui designata nella sua nota fondamentale, nel suo metodo e nel suo risultamento finale. Essa, dice Sesto, s'identifica quasi colla *nostra*; ma possiamo noi, movendo da questa designazione, fatta per via di rapporto, ricostruire la filosofia teoretica di Arcesilao nelle sue singole parti, modellandola sulla pirronica? Evidentemente no. Sesto non parla mai in nome proprio, sibbene quale rappresentante di una scuola (1), la quale passò per varie fasi con Pirrone e Timone, con Enesidemo, con Agrippa, con Favorino, e infine con Sesto, i quali tutti fecero delle modificazioni e delle aggiunte, più o meno importanti, alla filosofia appresa dallo scolarca anteriore, o trovata negli scritti appartenenti alla scuola. Ora, con quale di questi filosofi scettici ha maggiore somiglianza il pensiero di Arcesilao? Noi non possediamo dati sufficienti per poter rispondere a questa domanda.

Però nel primo libro contro i logici (il settimo dell'opera che si intitola *Contro i matematici*) Sesto parla nuovamente della filosofia teoretica di Arcesilao, e questa volta in maniera tale che a noi è permesso penetrare un po' più addentro nello spirito che l'informò e nell'intento che ebbe. Essa, noi impariamo, fu diretta principalmente a rintuzzare le pretese dommatiche degli Stoici, i quali a quel tempo avevano ottenuta una grande celebrità.

Uno dei problemi più discussi nelle scuole ateniesi nel terzo secolo av. C., è quello del criterio di verità, il quale è una forma particolare dell'altro più esteso della conoscenza (2).

(1) Vedi retro, capitolo I, art. III, § 2.

(2) Cristiano Petersen (*Philosophiae Chrysippeae fundamenta*, Altona e Hamburg 1827, p. 15) sostiene, senza però potere offrire testimonianze sicure, che Crisippo aveva diviso tutta la logica nel problema dei *canoni* e dei *criterii* e in quello *dialettico*, il quale alla sua volta compren-

Nel risolverlo gli Stoici precorsero in parte la dottrina sensistica, che rappresenta una direzione importantissima della filosofia moderna, sebbene le vie, per le quali arrivarono a una tale soluzione, le premesse da cui partirono, le conseguenze ricavate e le applicazioni fatte siano sotto molti rispetti pienamente diverse. Ammettevano essi tre specie di conoscenza: la scienza, l'opinione e la catalessi. La scienza (ἐπιστήμη) rappresenta il grado di conoscenza più elevato ed è una percezione intellettuale ferma e sicura, da loro paragonata al pugno chiuso e tenuto fortemente dall'altra mano; l'opinione (δόξα) invece è un assentimento (συνκατάθεσις) infondato e falso; la catalessi (κατάληψις) è una specie di assentimento che si fa alla fantasia rappresentativa (φαντασία καταληπτική).

In questa fantasia rappresentativa ripongono gli Stoici l'unico criterio di verità (1); essa è sempre vera, nè può per avventura andare soggetta ad errore, e ad essa partecipano

deva la trattazione dei *segni* e quella delle *cose significate*. È certo però che gli Stoici tutti concordavano nel dare alla dottrina della conoscenza un'importanza propedeutica per tutto il loro sistema (SESTO E., P. II, 13).

(1) « Nella Stoa vi è un solo, reale e immediato criterio di verità: la φαντασία καταληπτική, la quale si compone degli elementi della αἴσθησις (sensazione) e della πρόληψις (disposizione innata). Tutto il resto che prende il nome di criterio, si chiama tale solo per mediatezza e derivazione ». Questa è la conclusione a cui perviene Ludwig Stein nella parte seconda, cap. VII, del suo libro intitolato *Die Erkenntnistheorie der Stoa* (Berlin, Calvary e C°. 1888). Lo Stein, che è uno scolaro dello Zeller, si è reso assai benemerito degli studi di storia della filosofia antica, segnatamente per l'edizione da lui curata dell' *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Lo studio poi che egli ha impreso intorno alla filosofia stoica, è degno della più grande considerazione, perchè in esso l'esattezza scientifica, la profondità e l'ampiezza delle ricerche è congiunta con una tal chiarezza d'esposizione, che ne rende la lettura anche per noi italiani facile e dilettevole. È da augurare a lui molti imitatori nel nostro paese.

ugualmente i sapienti e gli stolti, là dove la scienza è propria solamente dei primi e l'opinione dei secondi.

Con fine sottigliezza dialettica impugnò Arcesilao questa teoria de' suoi avversari col seguente dilemma: l'atto della mente, pel quale si assente alla verità della fantasia rappresentativa, avviene o nel sapiente, o nello stolto. Se nel sapiente, è scienza; se nello stolto, opinione. Perciò la catalessi stoica, ossia una specie di assentimento comune ai sapienti e agli ignoranti, non è altro che la percezione di un nome: οὐδέν ἐστι μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ δόξης κριτήριον ἡ κατάληψις. αὕτη γὰρ ἥν φασι κατάληψιν καί καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσιν, ἤτοι ἐν σοφῷ ἢ ἐν φαύλῳ γίνεται. ἀλλ'ἐάν τε ἐν σοφῷ γένηται, ἐπιστήμη ἐστίν, ἐάν τε ἐν φαύλῳ, δόξα, καὶ οὐδὲν ἄλλο παρὰ ταῦτα ἢ μόνον ὄνομα μετείληπται (*M.*, VII, 153) (1).

Ma v'ha di più. Se gli Stoici intendono per catalessi quell'atto per cui diamo il nostro assentimento, accettiamo, per così dire, la verità del contenuto di una percezione, ammettono un fatto interno che in realtà non avviene. In primo luogo perchè l'assentire è un atto non della facoltà percettiva, ma della raziocinativa, avendo esso per suo riferimento non le percezioni individuali, ma i principii assiomatici; secondariamente perchè non è possibile ritrovare una percezione tale che non possa essere anche falsa, il che è dimostrabile con molte e varie ragioni. Se non vi ha dunque una fantasia catalettica, ossia una facoltà percet-

(1) Credo utile riferire il testo greco dei passi più importanti, perchè l'edizione Bekker (1842) delle opere di Sesto Emp., che è la migliore, difficilmente si trova in molte città d'Italia. Io, che sto a Roma, l'ebbi dalla biblioteca nazionale di S. Marco di Venezia. Dico questo, perchè non è raro il caso che un italiano non possa avere una pubblicazione che lo interessa pel suo studio, quando essa è uscita in un tempo, in cui il movimento scientifico in Italia era quasi spento e i rapporti librari internazionali assai rari. Questa è una condizione d'inferiorità, nella quale uno studioso italiano si trova per rispetto a quelli di altre nazioni.

tiva così sicura che porti in se stessa la prova della verità del suo contenuto, non vi saranno neppure percezioni tali che facciano sull'anima un'impressione sì viva e decisiva da moverla senz'altro all'assenso; e conseguentemente tutte le cose saranno *acatalette:* εἴπερ τε ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσίς ἐστιν, ἀνύπαρκτός ἐστι, πρῶτον μὲν ὅτι ἡ συγκατάθεσις οὐ πρὸς φαντασίαν γίνεται ἀλλὰ πρὸς λόγον (τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις), δεύτερον ὅτι οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὑρίσκεται οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής, ὡς διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων παρίσταται. μὴ οὔσης δὲ καταληπτικῆς φαντασίας οὐδὲ κατάληψις γενήσεται· ἦν γὰρ καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσις. μὴ οὔσης δὲ καταλήψεως πάντ' ἔσται ἀκατάληπτα (*M.*, VII, 154 e s.).

Qui non si ferma Arcesilao, il quale non era uomo da non spingere fino alle ultime conseguenze la sua critica distruggitrice. Se tutte le cose sono inconoscibili, perchè non ha alcuna realtà il criterio stoico di distinzione del vero dal falso, segue che, se il sapiente pronunzierà giudizi, questi avranno il valore di pura opinione, la quale consiste appunto nel concedere il proprio assenso, o nell'affermare qualche predicato intorno a cosa, della quale non si abbia conoscenza. Laonde, se il sapiente è nel novero di coloro che giudicano, sarà anche di quelli che hanno opinioni; il che non può darsi, perchè l'opinare è, secondo i principii riconosciuti dagli stessi Stoici, causa di stoltezza ed errore; perciò il sapiente non darà mai il proprio assenso a cosa alcuna, e siccome il non assentire non è altro che astenersi dal giudicare, il sapiente dovrà sempre sospendere il proprio giudizio: πάντων ὄντων ἀκαταλήπτων διὰ τὴν ἀνυπαρξίαν τοῦ στωικοῦ κριτηρίου, εἰ συγκαταθήσεται ὁ σοφός, δοξάσει ὁ σοφός. μηδενὸς γὰρ ὄντος καταληπτοῦ εἰ συγκατατίθεταί τινι, τῷ ἀκαταλήπτῳ συγκαταθήσεται, ἡ δὲ τῷ ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις δόξα ἐστίν. ὥστε εἰ τῶν συγκατατιθεμένων ἐστὶν ὁ σοφός, τῶν δοξαστῶν ἔσται ὁ σοφός. οὐχὶ δέ γε τῶν δοξαστῶν ἐστὶν

ὁ σοφός (τοῦτο γὰρ ἀφροσύνης ἦν κατ' αὐτούς, καὶ τῶν ἁμαρτημάτων αἴτιον)· οὐκ ἄρα τῶν συγκατατιθεμένων ἐστὶν ὁ σοφός. εἰ δὲ τοῦτο, περὶ πάντων αὐτὸν δεήσει ἀσυγκατατιθετεῖν. τὸ δὲ ἀσυγκατατιθετεῖν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ ἐπέχειν· ἐφέξει ἄρα περὶ πάντων ὁ σοφός (M. VII, 156 e s.).

§ 4. — Queste sono le notizie che Sesto ci ha tramandate intorno alla logica di Arcesilao, esposte con quella maggiore fedeltà che fu possibile. Esse in verità sono poche in confronto all'importanza che attribuisce l'antichità a un tale pensatore; tuttavia sono per noi di un grande valore storico: 1° perchè possiamo ritenere che esprimano il pensiero genuino di Arcesilao, non solo per le ragioni già addotte intorno all'autore considerato come fonte della storia della filosofia in generale e ne' suoi rapporti particolari colla Nuova Accademia; ma eziandio perchè, secondo ogni verosimiglianza, sono una emanazione diretta degli scritti accademici; 2° perchè, per la loro qualità, esse ci fanno penetrare nello spirito intimo della scepsi arcesilea.

Dai passi riferiti noi possiamo con sicurezza ricavare il metodo e i principii fondamentali informativi della scepsi accademica. Il metodo consiste nell'analizzare dialetticamente i presupposti primi del dommatismo; sviscerarne il contenuto; indagare gli elementi comprensivi dei concetti su cui si fondano, e metterne al nudo le contraddizioni intrinseche, sì che, scalzate le fondamenta dell'edificio, tutto il resto deve necessariamente andare a terra. Che Arcesilao abbia fatto oggetto della sua critica spietata il dommatismo stoico piuttosto che un altro, dipende da circostanze esterne speciali, che noi abbiamo già messe in luce e spiegate (1); cogli Epicurei e coi

(1) Vedi retro

Peripatetici non si sarebbe portato diversamente, perchè il metodo non ha nella sua dottrina un valore puramente formale, ma vi entra quale elemento integrante e costitutivo; non è la veste esteriore che assume la sua filosofia, ma è parte della filosofia stessa, giacchè egli si guarda assai bene dal contrapporre vedute proprie a quelle dell'avversario.

Però anche per iscoprire e affermare le contraddizioni dell'avversario è necessario fondarsi su principii materiali, siano pure negativi, poichè uno scetticismo assolutamente coerente finirebbe a rendere impossibile ogni filosofia e a distruggere se stesso. Così anche in Arcesilao noi troviamo affermazioni che potrebbero servire di base a un sistema intero di scienza speculativa. Ridotte alla loro forma generale, esse sono: 1° Vi sono dei concetti, che alla mente dei dommatici si presentano come indicanti oggetti o fatti reali, e di cui essi si servono per costruire le loro teorie, invece, sottoposti all'analisi, si scoprono sprovveduti di ogni determinazione reale e non rimane di loro altro che un nome vuoto; di tal genere è la catalessi, che è la pietra angolare della teoria stoica della conoscenza. 2° La rappresentazione per sè non è nè vera, nè falsa; perchè non ha bisogno del nostro assentimento, il quale riguarda unicamente gli assiomi che entrano nel dominio della ragione. 3° Conseguentemente tutte le cose sono *acatalette,* ossia non se ne può conoscere la natura essenziale.

§ 5. — Esaminiamo separatamente e per ordine queste tre proposizioni.

La prima rappresenta un passo importantissimo nella storia della filosofia ellenica. È noto che uno dei caratteri essenziali di tutta la filosofia dei Greci è la fiducia illimitata nella ragione, la quale, ove sia convenientemente esercitata, porta

l'uomo alla conoscenza del reale in sè, oppure ad una negazione giustificata di ogni scienza; nel primo caso si ha il dommatismo positivo, nel secondo il negativo (1). È una filosofia eminentemente anticritica. E sebbene l'idealismo platonico, nel quale lo spirito greco si era manifestato nella sua più luminosa purezza, sia stato in parte corretto dalla diligente e profonda critica di Aristotele, il creatore di una terminologia scientifica, tuttavia e Platone e Aristotele e i loro seguaci e i filosofi posteriori presupponevano che i concetti esprimessero la vera sostanza delle cose, le quali si potevano conoscere con un procedimento puramente logico. Per gli Elleni le partizioni logiche non erano un tentativo dell'uomo per ridurre a sistema il mondo delle idee e dare un'interpretazione della natura; ma costituivano una scienza reale delle cose. La scienza non si formava in generale mediante l'osservazione con un processo di astrazione dai dati dell'esperienza; ma si ricavava e si svolgeva dall'analisi dei concetti stessi. La dialettica è l'istrumento più forte per arrivare ad essa. Questo metodo di ricerca iniziato dai Sofisti, i quali limitavano la riflessione sul soggetto alle funzioni inferiori, cioè alla sensazione, all'opinione e ai desideri egoistici, viene da Socrate continuato e rivolto alle funzioni spirituali più elevate, che stanno in diretto rapporto colla realtà, cioè alla scienza e alla virtù; e trova la più fedele espressione nella dottrina della reminiscenza di Platone.

Se l'uomo nascendo porta con sè le idee, delle quali dietro l'impulso delle singole sensazioni, viene a mano a mano acquistando coscienza, segue ch'esso per conoscere la natura delle cose deve rivolgersi all'interno e non all'esterno; non deve astrarre i concetti dall'esperienza, ma svilupparli da sè.

(1) Cf. C. Cantoni, *Storia della filosofia*. Milano, Hoepli, 1886, p. 10.

Aristotele cercà di completare la dialettica socratico-platonica coll'esperienza; ma, nonostante la grandissima estensione delle sue cognizioni sperimentali, riesce solo in parte nella sua teorìa della conoscenza a liberarsi dal presupposto platonico; nel suo metodo scientifico prevale ancora una disamina dialettica dell'uso della lingua e dei concetti comuni invece di una stretta induzione, e non riesce a superare il dualismo del suo maestro. Di fatto, del suo sistema è fondamento il dualismo tra forma e materia e coronamento quello di Dio e del mondo; divisioni tutte che hanno la ragione di essere nell'uso della lingua e rispondono a vera scienza, perchè i gradi del pensiero sono immedesimati con quelli della realtà (1).

Lo stoico Zenone pel primo prese a combattere energicamente questo realismo, per usare la parola in un senso che ebbe assai più tardi, e chiamò le idee di Platone concetti specifici (ἐννοήματα), i quali erano privi di esistenza reale, perchè questa si ritrovava solamente nelle percezioni empiriche; imperocchè la fantasia catalettica, l'unico carattere distintivo di verità, aveva per suo contenuto solamente gli oggetti singolari e non si estendeva mai alle idee generali, essendo essa una derivazione della sensazione, la quale di sua natura si riferisce unicamente all'individuale e al concreto. La nostra conoscenza, per essere vera, deve sempre avere un fondamento empirico, ed essendo le idee generiche un prodotto della riflessione, non possono mai pretendere di esprimere la vera natura delle cose. Perciò, mentre le idee generali sono nel sistema di Platone i reali, per gli Stoici sono puri nomi. Tuttavia nella loro dottrina della conoscenza vi erano due grandi contraddizioni. Infatti riesce impossibile conciliare il loro radicale nominalismo colla loro teoria del linguaggio, poichè essi consi-

(1) ZELLER, IV, pag. 2 e ss.

deravano l'origine della lingua come un prodotto d'imitazione della natura (1). Bastava analizzare etimologicamente i nomi delle cose, per scoprirne le proprietà, perchè queste sono già accennate ed espresse nelle parole; perciò la lingua era per essi una parte sostanziale della psicologia, e la filosofia del linguaggio un prolegomeno alla teoria della conoscenza (2).

La seconda inconseguenza consiste in questo che, sebbene gli Stoici fossero empiristi nel senso stretto della parola, pure supponevano una disposizione innata per certi concetti elementari etici e metafisici, che *in potentia* si chiamò ὀρθὸς λόγος, *in actu* λὸγος ἐνδιάθετος. E mentre gli Epicurei concepiscono la πρόληψις in una maniera puramente empirica, gli Stoici attribuiscono ad essa un altro fattore assai importante, che è innato. Sotto questo rispetto non si può negare una certa affinità spirituale tra loro e il Leibniz. Ora questa disposizione psichica, per la sua originaria congiunzione con Dio o colla natura del mondo, porta in sè la garanzia e la norma della sua verità; in essa trova il suo fondamento la fantasia catalettica, la quale risulta composta di elementi della sensazione e della prolessi. Inoltre, se gli Stoici dichiaravano pure illusioni i concetti di genere e specie, che si svolgevano per caso e spontaneamente, attribuivano un valore di scienza a certi concetti astratti razionali (νοήματα), i quali di necessità si svolgevano dietro l'impulso dell'esperienza e per effetto della disposizione innata. Per mezzo di questi noi conosciamo la divinità, la provvidenza, e ci formiamo i concetti etici fondamentali.

Arcesilao comprese le contraddizioni che si nasconde-

(1) Il termine ἐτυμολογία fu trovato e messo in uso dalla scuola stoica.

(2) Stein, op. cit, pag. 297 e s., e 284.

vano in queste teorie e dichiarando che la catalessi stoica non è altro che la percezione di un nome, viene per la prima volta in modo conseguente a spezzare l'accordo fino allora riconosciuto tra cosa o fatto e concetto, espresso per mezzo della parola, e a negare che vi siano disposizioni innate, le quali abbiano con sè una garanzia di verità e che i nomi delle cose siano stati dagli uomini creati onomatopeicamente in corrispondenza colla natura loro. Egli chiaramente intuì che se questa ben architettata teoria della conoscenza poteva servire a dare all'etica un fondamento saldo e sicuro, non poteva resistere di fronte agli attacchi di una critica acuta e sottile, la quale avesse saputo additarne i punti più deboli.

Così l'unità del razionale col naturale, del pensiero colla realtà, della parola colla cosa è per la prima volta respinta. In questo punto della sua dottrina Arcesilao, assai più degli Stoici, precorre i nominalisti del medio evo. Certamente da questa negazione isolata alle obbiezioni che Gaunillone di Marmontier formolava nel suo *Liber pro insipiente* contro l'argomento ontologico di Sant'Anselmo, al nominalismo reciso e sistematico di Roscellino, pel quale le idee universali non sono che *nomina, flatus vocis,* ci corre assai assai. La negazione dei nominalisti si estende a tutti i concetti universali; il μόνον ὄνομα μετείληπται di Arcesilao, per quanto noi sappiamo, solamente alla catalessi stoica; diversi sono poi i moventi e le conseguenze dell'una e dell'altra. Tuttavia non è piccolo merito quello di avere, almeno in un punto, additata l'ipostasi che si faceva delle partizioni logiche e l'abuso di attribuire alle parole un significato privo di valore reale.

La seconda proposizione della dottrina della conoscenza di Arcesilao, interpretata convenientemente, contiene in sè un principio psicologico e gnoseologico, che doveva ricevere un largo svolgimento nella filosofia moderna. Se Arcesilao sostiene

non esservi percezione alcuna, che non possa essere e vera e falsa nello stesso tempo, poichè l'assentimento, nel quale solo risiede la verità o l'errore, ha per suo riferimento gli assiomi e non le percezioni, non viene egli a dire che la facoltà percettiva nel suo primo grado non può pretendere di darci i suoi oggetti nè come reali, nè come illusorii, essendo essi un risultato di un rapporto fisico tra lo spirito e le forze esteriori, rapporto al quale noi non possiamo nè assentire, nè non assentire? Forse egli era stato spinto a questa affermazione dalla distinzione aristotelica di intelletto passivo, comprendente le idee derivate puramente dalle impressioni sensibili, e d'intelletto attivo, avente per suo contenuto le essenze universali É però necessario avvertire che il *logos*, in cui Arcesilao ripone l'assentimento, non è, nè per lui, nè per i filosofi suoi contemporanei, la facoltà di concepire l'assoluto; ma solamente quella di ragionare, ossia di derivare conseguenze dai dati del senso e d'innalzarsi dal concreto all'astratto. Ora, non ammettendo Arcesilao distinzione alcuna tra percezione e percezione in rapporto alla loro verità, od errore, segue che anche il raziocinio non ha modo di far valere o come vere, o come false le conclusioni, ch'egli trae dai dati sensibili; laonde la terza proposizione che tutte le cose sono *acatelette* si estende tanto agli oggetti del senso, quanto a quelli dell'intelletto, quantunque tra καταλαμβάνειν e νοεῖν si soglia fare una differenza dai filosofi del tempo di Arcesilao. E questa proposizione non dev'essere interpretata che le cose non siano *percipibili* nel senso odierno della parola; poichè, se tale fosse stato il pensiero di Arcesilao, egli avrebbe detto che non solo la catalessi, ma la facoltà percettiva in genere è un puro nome; la qual cosa egli non dice, anzi ammette una distinzione reale tra facoltà rappresentativa e facoltà razionale; ma piuttosto vuol dire che noi non possiamo nè colla facoltà percettiva, nè colla

razionale conoscere se esse siano nella loro intima essenza costituite in quella guisa che per mezzo di concetti vengono presentate alla ragione; impugna che dalla natura delle percezioni si possa andare a quella delle cose percepite. Egli non nega la conoscenza in genere come fatto, ma quella specie di conoscenza ammessa dagli Stoici, la quale porterebbe in sè la prova irrefragabile della verità del suo oggetto. Rappresentazioni sì fatte, che hanno in sè i caratteri distintivi della verità, non si danno.

Arcesilao, sostenendo che tutte le cose sono acatalette, sostiene che tutte le percezioni sono uguali fra loro; nè una merita fede più dell'altra. Ma con quali ragioni dimostrava questa tesi, che, presentata com'è da Sesto, ha tutta l'apparenza di domma? Probabilmente gli argomenti messi innanzi dal filosofo dell'Accademia sono quelli stessi che Sesto adduce contro la verità dei sensi a nome dello scettico; perciò egli tralascia di darne una esposizione storica a parte.

§ 6. — Ma se Sesto ci abbandona, ci viene in aiuto Cicerone, il quale aveva attinto, come sappiamo, le sue notizie su Arcesilao agli scritti di Clitomaco, di Filone e di Antioco, filosofi tutti che dovevano conoscere le idee di colui che aveva indrodotta una profonda innovazione nella filosofia di quella scuola, alla quale essi appartenevano.

« Arcesilas, scrive Cicerone (*Ac.* I, 45), negabat esse quidquam, quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset; sic omnia latere censebat in occulto; neque esse quidquam, quod cerni aut intellegi posset; quibus de causis nihil oportere neque profiteri neque adfirmare quemquam neque adsensione approbare cohibereque semper et ab omni lapsu continere temeritatem, quae tum esset insignis, cum aut falsa aut incognita res approbaretur, neque hoc quid-

quam esse turpius quam cognitioni et perceptioni adsensionem approbationemque praecurrere. Huic rationi quod erat consentaneum, faciebat, ut contra omnium sententias disserens de sua plerosque deduceret, ut, cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rationum invenirentur, facilius ab utraque parte adsensio sustineretur ». In questo passo e in altri comunemente riferiti dagli storici della filosofia (1) viene affermato il radicale scetticismo di Arcesilao; tuttavia è esposto con minore esattezza di concetti, rigore logico e precisione di linguaggio di quanto abbiamo trovato in Sesto. Cicerone ripete più e più volte che il fondatore della Nuova Accademia negò esservi qualche cosa di certo, che potesse essere oggetto di percezione, sia sensibile, sia intellettuale; che rigettava qualsiasi giudizio, sia fondato sui dati del senso, sia su quelli della ragione, e insegnava ai discepoli a non dichiarare mai il loro pensiero, ma solamente a ricercare ed esporre le ragioni contrarie e favorevoli nelle affermazioni altrui.

Stando tutta la sostanza della filosofia teoretica di Arcesilao nella confutazione da lui fatta all'empirismo stoico, è cosa del massimo momento seguire questa contesa, intorno alla quale troviamo in Cicerone un'informazione importante.

L'ideale del sapiente stoico, considerato ne'suoi rapporti colla scienza, era ch'egli non potesse andare soggetto alle opinioni. Arcesilao, non pel desiderio di contraddire a Zenone, sibbene di arrivare al vero, chiese allo Stoico che avverrebbe, se il sapiente non potesse nè avere opinioni, nè percepire cosa alcuna nella sua natura. Costui rispose affermando l'esistenza di un tal percepire, e designandone quale nota specifica la seguente: *ex eo, quod esset, sicut esset, impressum et signatum et effictum;* e negò che si desse percezione di cosa alcuna,

(1) Cf. *Ac.*, [illegible]; 66 e s.; *De orat.*, III, 67.

se ciò che non esiste potesse operare sulla nostra facoltà percettiva lo stesso effetto di ciò che è. Arcesilao accettò la definizione, aggiungendo che non vi era percezione alcuna nè della verità, nè della falsità, se l'una e l'altra avvenivano nella stessa guisa e presentavano gli stessi caratteri. Ed egli appunto rivolse tutte le sue forze a dimostrare che era insussistente la nota specifica attribuita dalla Stoa al καταληπτὸν e che non avvi percezione prodotta da una cosa vera, che non possa nella medesima maniera essere eccitata da una falsa: « Incubuit (Arcesilas) in eas disputationes, ut doceret nullum tale esse visum a vero, ut non ejusdem modi etiam a falso posset esse (1) ». La dimostrazione della teoria di Arcesilao si fonda sopra una enumerazione di casi, in cui cose, o qualità di cose, meramente immaginarie sogliono esercitare sulla sensibilità un'impressione quale se realmente esistessero, o esistessero in quella maniera che vengono offerte ai sensi. A mo' d'esempio, al remo, che nell'acqua viene percepito spezzato, il senso attribuisce un modo di essere che non ha; e nel collo della colomba che vola, la vista ripone più colori, mentre esso ne possiede uno solo; le ville sembrano moversi a chi naviga loro innanzi. Oltre queste illusioni, i sensi hanno poi un potere limitato. « Di qui, dice Cicerone (e si ricordi che il dialogo riferito nelle *Accademiche* si suppone avvenire a Cuma), noi vediamo Pozzuoli, ma non vediamo il nostro amico C. Aviano, che forse passeggia nel portico di Nettuno ». Il sole che, stando ai matematici, è diciotto volte più grande della terra, non par superare la misura di un piede; per Epicuro è della grandezza che gli attribuisce la vista, oppure un po' più grande, o un po' più piccolo, perchè gli occhi o non mentono, o mentono ben di poco. Perciò, o bisogna sostenere con Epicuro che

(1) Cic., *Ac.*, II, 77; cf. 18.

i sensi non ingannano mai, seguendo l'esempio di Timagora epicureo, il quale negava di avere mai veduto, torcendo l'occhio, due fiamme nella lampada, perchè tale fatto dipendeva da opinione errata e non da inganno degli occhi; o, se i sensi ci hanno una volta sola ingannati, noi non potremo più con sicurezza affermare che le altre ci indichino la realtà, mancando il termine di confronto per separare il vero dal falso (1).

Ma, obbiettavano gli Stoici, tale separazione è resa possibile, perchè ogni cosa ha una natura sua propria e determinata, per la quale è essa, e non un'altra. La quale cosa non negava Arcesilao, poichè la questione non è di sapere se le cose differiscano o non differiscano fra loro, sibbene se la nota individuale e specifica di ciascuna di esse è percepita o no. Ora, il senso è capace di distinguere un giavellotto da un altro, un grano da un altro, e in certi casi un uomo da un altro? Non potrebbe Lisippo di Sicione scolpire cento Alessandri, usando della stessa materia, con istrumenti e processi perfettamente uguali? E come non si confonderebbe una statua coll'altra? Come si distinguerebbero più suggelli fatti collo stesso anello? Egli è ben vero che coll'arte alcuni arrivano a cogliere sfumature di colore e differenze minime, che ai più rimangono ignote; ma non è questo pure un segno della debolezza dei nostri sensi, se, senza grandi artifici, che pochi posseggono, restano fuori del nostro mondo rappresentativo tante qualità delle cose? Si vuole decantare da alcuni la meravigliosa struttura dei sensi e della mente umana. Ma che sappiamo noi di questa forza che costrusse l'uomo? Quale è la natura intima umana? In che tempo, in che luogo, a che fine, in che maniera fu essa formata? Si fanno su ciò molte ingegnose ed eleganti discussioni; si escogitano dottrine; ma quali risultamenti positivi si ottengono?

(1) Cic., *Ac.* II, 80.

§ 7. — Una delle difficoltà più gravi, che si presentano nella storia delle scuole filosofiche antiche, è quella di determinare le idee peculiari dei loro seguaci, anche più importanti, dei quali non si posseggono scritti, o perchè non ne pubblicarono, o perchè andarono perduti. Gli scrittori antichi che non furono membri dell'associazione, o che vissero in tempi posteriori ai filosofi, dei quali si vuole indagare il pensiero, non hanno un interesse personale per essi; perciò non si danno cura di seguire passo per passo lo sviluppo delle idee di ogni pensatore. In generale prevale la tendenza di ascrivere al fondatore della scuola anche i trovamenti dei successori. È noto quanto da fare si diano gli storici moderni per distinguere le teorie stabilite da Pitagora da quelle che a lui furono attribuite dalla tradizione posteriore; è noto pure che l'opinione finora prevalsa, e divenuta quasi un domma, intorno alla stabilità della filosofia della setta epicurea, incontra oppositori che veggono un processo evolutivo anche nel Giardino, sebbene di gran lunga più lento di quello avveratosi nelle altre scuole e segnatamente nella Stoa e nell'Accademia (1).

Da questa medesima tendenza accomunatrice sono dominati i due scrittori principali, che servono di fonte per la conoscenza della filosofia dei Nuovi Accademici. Infatti Sesto in molti punti parla in nome degli Accademici, senza determinare la persona; e Cicerone, nel suo discorso contro il dommatico Lucullo, non è molto diligente nel precisare da quale pensatore furono per la prima volta adoperati tutti gli esempi e tutte le dimostrazioni che espone per impugnare la fantasia catalettica. Tuttavia a me pare di scorgere nell'esposizione

(1) Cf. H. H. A. Düning, *De Metrodori Epicurei vita et scriptis*. Leipzig, 1870, p. 19 e s. — Hirzel, *Untersuchungen* u. s. w., I, p. 98 e ss.

delle ragioni accademiche contrarie alla verità dei sensi un punto di divisione, nel quale finiscono le obbiezioni trovate da Arcesilao, e si passa allo svolgimento di quelle escogitate posteriormente. E questo limite è al § 87 linea 30. Quivi ha cessato la nostra esposizione della filosofia teoretica di Arcesilao.

Ricordiamo che nel primo capitolo siamo venuti al risultato che il libro di Clitomaco intitolato περὶ ἐποχῆς è la fonte principale del discorso, con cui Cicerone nelle *Accademiche* confuta il dommatismo antiocheo esposto da Lucullo. Ora, secondo ogni verosimiglianza, Clitomaco, mosso dal desiderio di distinguere il pensiero del suo maestro da quello dei predecessori, avrà incominciato coll'esporre la dottrina dell'*epoche* di Arcesilao; indi avrà toccate le obbiezioni che Crisippo, il quale fiorì tra Arcesilao e Carneade, discostandosi dal dommatismo della sua scuola, espresse contro certe specie di percezioni sensibili, obbiezioni che furono, insieme con quelle di Arcesilao, accettate da Carneade, introdotte a formar parte della dottrina accademica della conoscenza e aumentate con altre di sua invenzione; perció si disse che Crisippo aveva fornito armi all'Accademia. E questo passaggio dall'esposizione delle idee di Arcesilao a quelle di Carneade è, a mio avviso, chiaramente accennato nelle parole: « Sed ut ad ea, quae clariora sunt, veniam, res iam universas profundam, de quibus volumina impleta sunt non a nostris solum, sed etiam a Chrysippo; de quo queri solent Stoici, dum studiose omnia conquisierit contra sensus et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem contraque rationem, ipsum sibi respondentem inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem » (1). Infatti le ragioni che subito dopo vengono messe innanzi da Cicerone contro la ve-

(1) Cic., *Ac.*, II, 87.

rità dei sensi sono nella loro natura generale diverse dalle precedenti, poichè non sono più derivate dagli inganni in cui può essere tratta la nostra facoltà rappresentativa da oggetti esterni; sibbene da condizioni interne e disposizioni anormali del soggetto percipiente. Il che è pienamente in rispondenza col modo peculiare di filosofare di Crisippo, e collo sviluppo che ebbe la scepsi Accademica parallelamente al dommatismo stoico. Nella dottrina della conoscenza Crisippo si distingue dagli Stoici anteriori, perchè costoro, quali Zenone e Cleante, consideravano la rappresentazione come un'impressione che veniva dall'esterno eccitata nell'anima (1), paragonandola all'impronta di un sigillo sulla cera e dicevano essere l'anima una tabula rasa (2); egli invece, tenendo conto delle condizioni dell'anima, le quali non potevano essere di pura passività, dichiarò la sensazione una modificazione della psiche (3), e accanto agli oggetti esterni, come contenuto della sensazione, ammise i fatti interni (4). Appare in lui la tendenza a rilevare un'attività dell'anima; e le obbiezioni che in Cicerone seguono dopo il punto da noi indicato (§ 87 lin. 30), s'informano precisamente a questo principio, perchè in esse tutte le cagioni dell'inganno dei sensi non hanno ragione di essere nelle condizioni esterne degli oggetti percepiti, ma nelle interne del soggetto. Ora, contro queste non poteva obbiettare Arcesilao, perchè non erano ancora state messe in campo dalla Stoa; e noi sappiamo che tutta la sua polemica tendeva ad annientare il dommatismo di Zenone (5). Il supporre che

(1) Plut., *Comm. not.*, 47. — D. L., VII, 45, 50.

(2) Sesto E., *M.*, VII, 228. Cf. Stein, op. cit., p. 320 e ss.

(3) Sesto E., *M.*, VII, 229.

(4) Plut., *Stoic. repug.*, 19, 2. Cf. Zeller, IV, p. 72 e s.

(5) Cic., *Ac.* I, 44: « Cum Zenone...... ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit ». Il che è confermato dalla testimonianza di Sesto Empirico, di Numenio e di Plutarco.

avesse espresse vedute scettiche, le quali mirassero a prevenire teorie nuove, che si sarebbero potute inventare sul percepire sensibile, ripugna alle informazioni chiare ed esplicite che possediamo intorno al metodo di filosofare dei Nuovi Accademici. Essi difatto si limitavano a opporre le difficoltà che sorgevano contro la dottrina degli avversari, astenendosi da ogni affermazione positiva; ond'è che tutta la loro filosofia si svolge in perfetto parallelismo colla stoica. E siccome noi conosciamo le fasi, per le quali passò il pensiero stoico, abbiamo un mezzo indiretto, ma sicuro, di determinare, coll'aiuto della cronologia, quelle, per le quali passò anche la corrispondente scepsi Accademica. A torto quindi gli storici della filosofia trascurarono di distinguere nettamente e sulle fonti la parte che spetta a ciascun Accademico nello svolgimento della dottrina.

§ 8. — Ha Arcesilao impugnato anche la capacità della ragione a cogliere il vero?

Non v'ha dubbio che egli abbia esteso il suo scetticismo anche al sapere razionale. Probabilmente però combattè le verità razionali più come oratore che come filosofo. Infatti, per le ragioni già dette non potè egli avere diretta la sua critica contro una fonte di conoscenza, che non era riconosciuta dai suoi avversari. Al suo tempo, nella Stoa si sosteneva che sorgente primitiva ed unica delle nostre cognizioni erano le sensazioni. L'anima da Zenone e Cleante era concepita come un foglio bianco, su cui si scrivono le sensazioni; da queste nasce la ricordanza; da più ricordanze simili, l'esperienza; per mezzo di illazioni, derivate dall'esperienza, o per confronto o per associazione di sensazioni, o per analogia, si formano quei concetti che trascendono la percezione immediata, e le idee anche più elevate. Da queste idee deriva la scienza mediante una sistemazione riflessa, alla quale non è estraneo il procedi-

mento dialettico (1). Egli è chiaro che Arcesilao, dopo tutto quello che aveva detto contro la verità dei sensi, non sentisse la necessità di rivolgere i suoi attacchi contro tali cognizioni, le quali consistevano in un ulteriore svolgimento, elaborazione e costruzione delle percezioni sensibili; laonde, negata la verità di queste, doveva necessariamente essere tolto ogni valore alla ragione.

Le tradizioni che si hanno intorno al disprezzo da lui professato per la dialettica, come paiono motivate dall'ufficio che ad essa attribuivano gli Stoici nella sistemazione delle idee e nella costruzione della scienza, non contraddicono punto allo spirito generale della sua filosofia. Dato infatti che nè i sensi, nè la ragione possono conoscere la verità, e neppure questo, che noi non possiamo sapere con certezza di sapere nulla (Cic., *Ac.*, I, 45), ne veniva, come naturale conseguenza, che i ragionamenti dei dialettici stoici e i sofismi dell'eristica dovevano sembrare a lui vani e ridicoli conati. Perciò i dialettici erano da lui paragonati ai giuocatori di bussolotti, come quelli che pulitamente ingannano (2), e gli si attribuisce la massima: « Fuggi la dialettica, che ogni cosa rimesta sotto e sopra » (3). Lo Zeller (IV, p. 495) dubita assai sulla autenticità di questi giudizi sfavorevoli intorno alla dialettica, tramandati da Stobeo, che li tolse dagli ἀπομνεύματα di Sereno, per la ragione che Arcesilao non lasciò scritti, e si potrebbe perciò congetturare che appartengano piuttosto ad Aristone di Chio, discepolo dello stoico Zenone; però, movendo da questo criterio, si dovrebbero respingere tutte le altre informazioni che abbiamo

(1) Zeller, IV, p. 73 e ss.

(2) Stob., *Floril.*, 82, 4: 'Αρκεσίλαος ὁ φιλόσοφος ἔφη τοὺς διαλεκτικοὺς ἐοικέναι τοῖς ψηφοπαίκταις, οἵτινες χαριέντως παραλογίζονται.

(3) Stob., *Floril.*, 82, 10: διαλεκτικὴν δὲ φεῦγε, συγκυκᾷ τἄνω κάτω.

su Arcesilao da autori che vissero in epoca molto posteriore, a lui, come Diogene Laerzio, Numenio, Plutarco, Seneca, ecc. Per usare quindi una sola misura, non vi è ragione di non credere a Sereno, sebbene sia un raccoglitore di aneddoti e apoftegmi, tanto più che quanto egli racconta per nulla contraddice, anzi pare confermare ciò che da fonti più autorevoli sappiamo intorno all'indole generale della dottrina dei Nuovi Accademici (1).

§ 9. — Lacide sedette sul trono di Platone, come abbiamo veduto, per ventisei anni. È questione se durante tutto questo periodo di tempo non abbia fatto altro che ripetere le teorie del maestro, oppure abbia introdotte in esse modificazioni, frutto del suo pensiero. In questo secondo caso, quali esse sarebbero?

Per le ragioni che egli viene da due antichi scrittori (2) chiamato l'iniziatore di una nuova Accademia e che, abbandonata la scuola del suo antecessore, si recò ad insegnare nella villa donatagli dal re Attalo, s'inferì che avesse deviato dai principii di Arcesilao (3), e avesse deviato coll'accostarsi al dommatismo e coll'ammettere come certi alcuni principii pratici. Questa inferenza avrebbe una conferma nelle parole da lui dette a' suoi schiavi, i quali, dopo averlo gabbato, gli mostrarono non potere egli affermare il fatto in forza della sua dottrina dell'acatalessi, cioè che altro erano i principii insegnati nella scuola, altro le regole da seguirsi nella vita, come racconta Numenio (4). Cicerone invece presenta Lacide come seguace

(1) Cic., *Ac.*, II, 91.

(2) D. L., IV, 59. — Suida, Λακύδης.

(3) A. Geffers, *De Arcesilae successoribus disputatio*. Gottingae, 1845, pag. 5.

(4) Vedi retro cap. II, art. II, § 8.

fedele della scepsi arcesilea (1). A chi dobbiamo credere?

La testimonianza di Diogene e di Suida ch'egli abbia fondato una nuova Accademia non merita fede, perchè contraddice colle notizie che di lui e de' suoi antecessori e successori troviamo nelle fonti migliori; il mutare locale potè dipendere da ragioni esteriori, per esempio dal numero degli scolari, che era assai rilevante (2) e da altre circostanze facili ad immaginarsi dopo quello che si espose sull'ordinamento interno delle scuole filosofiche ateniesi; nè si può ragionevolmente assegnarvi un'importanza morale, e attribuirgli l'intendimento di far dimenticare l'indirizzo che anteriormente dominava nella scuola; quasi fosse un trasportarsi della capitale di un grande Stato per spegnere il ricordo delle antiche forme politiche, venute in odio a un principe potente. Se poi accettiamo come storiche le parole a lui messe in bocca da Numenio, siccome esse formano la fine di una storiella tutta in sè ben ordinata, dobbiamo prestar egual fede anche alla restante parte, nella quale si narra che Lacide andò da Arcesilao e accolse la dottrina della acatalepsia, perchè non aveva saputo comprendere come mai mancassero le provvigioni nella dispensa, che egli soleva chiudere all'uscire di casa (3). In questo caso noi avremmo a che fare con uno scimunito e ridicolo uomo, con una specie di Calandrino alla boccaccevole. E come un cotale avrebbe potuto avere la direzione di una scuola sì importante quale l'Accademia? Come mai Arcesilao o i condiscepoli l'avrebbero potuto innalzare a una tale carica? Noi, che conosciamo l'animo malevolo di Numenio, il quale cercava sempre di spiegare con motivi per-

(1) Cic., *Ac.*, II, 16.
(2) Num., fram. III, 15.
(3) Num., fram. III, 4.

sonali e talvolta ridicoli i principii filosofici dei Nuovi Accademici (1), possiamo ritenere arbitraria e cervellottica la sua affermazione, e invece giudicare conforme a verità la notizia di Cicerone; laonde la scepsi accademica durante gli scolarcati di Lacide, di Evandro e di Egesino, intorno ai quali ultimi è buio pesto, rimase stazionaria. Essa doveva subire una nuova ed importante evoluzione per opera del secondo corifeo dell'Accademia, di Carneade.

§ 10. — Carneade assunse la presidenza della scuola in un tempo in cui il Portico aveva ottenuto la supremazia sulle altre associazioni filosofiche ateniesi. Crisippo, chiamato il secondo fondatore dello Stoicismo, aveva abbattuto Arcesilao, mitigando il rigorismo dei suoi maestri Zenone e Cleante e facendo alcune concessioni agli avversari. Il nuovo scolarca comprese che, per avere la rivincita, bisognava, seguendo lo stesso procedimento, concedere il poco per ottenere il molto; perciò da una parte pensò di accogliere alcune teorie che Crisippo aveva insegnate e che parevano maggiormente in armonia collo spirito del tempo, giacchè i più da lui persuasi avevano riputato insostenibile il punto di vista neo-accademico; dall'altra vide la necessità di temperare l'assolutezza dello scetticismo di Arcesilao, anche perchè non appariva troppo favorevole al conseguimento de' suoi scopi oratorî. Frutto di queste circostanze fu la concezione del πίθανον, ossia la dottrina della verosimiglianza, che però ha uno scopo pratico.

Arcesilao aveva detto: tutte le percezioni sono uguali in quanto all'assenso; nessuna merita maggior fede dell'altra. Carneade no, ma alcune sono verosimili e altre inverosimili.

(1) Vedi retro cap. I, art. V. § 2.

E le distinse ancora in varie classi, stabilendo vari gradi di verosimiglianza.

Tuttavia non arrivò a questa concezione d'un tratto e distaccandosi bruscamente dall'indirizzo fino allora invalso nell'Accademia. Anch'egli stette fermo nel negare l'esistenza di un criterio di verità e, per conseguenza, l'impossibilità della scienza; anzi su questo egli non rivolse la sua critica solamente contro la scuola stoica, come aveva fatto Arcesilao; ma contro tutte quelle del suo tempo e anteriori, escogitando nuove e forti argomentazioni in favore della scepsi.

Un criterio di verità non possiamo noi ritrovare nè nel raziocinio, nè nella rappresentazione, nè nella sensazione, nè in nessun altro atto percettivo; poichè tutti nella stessa maniera ci traggono in errore. Gli esseri animati si distinguono dagli inanimati per ciò che sono forniti della sensibilità, la quale è l'unica facoltà che ci possa far conoscere l'interno e l'esterno; la sua nota essenziale è l'attività e il movimento, perchè, se essa rimane inoperosa e immobile, non ci fa percepire nulla. Perchè rappresenti un oggetto, fa d'uopo che sorga in essa una modificazione, la quale non può avvenire senza l'impressione esterna dell'oggetto stesso. La rappresentazione consiste dunque essenzialmente in una alterazione, o, quello che diciamo noi, è un rapporto tra l'anima e l'oggetto esterno. Affinchè il criterio di verità si possa far consistere nella rappresentazione, questa dovrebbe presentare alla coscienza e la modificazione interna avvenuta e l'oggetto, che l'ha eccitata, come due fenomeni distinti l'uno dall'altro, a quella stessa guisa che la luce fa percepire se stessa e tutti gli oggetti che in essa si trovano. Il che non avviene, perchè sonvi molte rappresentazioni, le quali, a modo di messaggeri infedeli e bugiardi, hanno un contenuto molto diverso dalla natura delle cose che le hanno provocate. Ne segue che non ogni percezione può

essere presa come criterio di verità; ma solamente quella la quale sia vera. Ora, non avvi rappresentazione alcuna che porti in sè una tale impronta di verità, che renda impossibile di ritrovarne una seconda ad essa somigliante, ma falsa. Perciò il criterio verrebbe ad essere riposto nella comune percezione tanto della verità, quanto della falsità; una tale percezione, che è priva di carattere distintivo, non può mai essere considerata come criterio di verità (1).

Ma se non vi è un criterio di verità nella rappresentazione, esso non si troverà neppure nell'intelletto; poichè questo è eccitato a operare dal senso. Infatti è necessario che l'oggetto, intorno al quale versa il giudizio, entri in relazione coll'intelletto; il che non può avvenire se non per mezzo della sensazione, la quale non è intellettuale: μηδεμιᾶς δὲ οὔσης φαντασίας κριτικῆς οὐδὲ λόγος ἂν εἴη κριτήριον· ἀπὸ φαντασίας γὰρ οὗτος ἀνάγεται. καὶ εἰκότως· πρῶτον μὲν γὰρ δεῖ φανῆναι αὐτῷ τὸ κρινόμηνον, φανῆναι δὲ οὐδὲν δύναται χωρὶς τῆς ἀλόγου αἰσθήσεως. οὔτε οὖν ἡ ἄλογος αἴσθησις οὔτε ὁ λόγος ἦν κριτήριον (Sesto E. *M.*, VII, 165).

Ho voluto riferire la fonte testualmente, perchè si vegga quale profonda trasformazione avesse subito la teorica della conoscenza da Platone ed Aristotele a Carneade. I dualismi che quelli avevano lasciato nei loro sistemi, erano stati tolti. L'intelletto non si contrappone più al senso; ma da questo dipende e da questo deve ricevere la materia del giudizio. Il principio gnoseologico: l'intelletto pensa e giudica, ma non intuisce, incomincia ad avere nella coscienza filosofica di questi pensatori una prima e lontana preparazione. Spetterà ai popoli moderni, e principalmente alla razza germanica, l'ufficio di svolgerlo e trarne un sistema compiuto di scienza speculativa.

Come si vede, il carattere scettico della dottrina gnoseolo-

(1) Sesto E., *M.*, VII, 159-164.

gica di Arcesilao è mantenuto da Carneade; egli pure sostiene che non avvi una percezione vera, la quale non possa essere falsa; e accettando dal sensismo stoico quelle proposizioni che potevano giovare al conseguimento del suo scopo, dichiara che l'intelletto, per giudicare, è costretto necessariamente a fondarsi sui dati della percezione sensibile, la quale non ha mai un valore obbiettivo, perchè non ci dà la natura della cosa, ma soltanto quella della nostra modificazione; sicchè nessuno mai potrà essere sicuro nè di arrivare al vero, nè di arrivare al falso, per quante correzioni o modificazioni ricevano le sensazioni.

Di Carneade viene raccontato da Sesto quello stesso che in Cicerone è tramandato intorno ad Arcesilao per la polemica risguardante la fantasia catalettica degli Stoici (1); ossia concede egli pure agli avversari che la rappresentazione catalettica è quella, la quale viene scolpita e impressa nell'anima da una cosa che esiste e in modo conforme alla natura della cosa; ma nega poi che *essa sia tale che non possa provenire da una cosa non esistente*. Accetta insomma la definizione stoica, ma li sfida a dimostrare la reale esistenza della nota specifica del definito; sicchè essa diventa un mezzo inutile per passare dal pensiero alla realtà, per costruire o fondare quella scienza, che tanto stava a cuore agli empiristi della Stoa, e che essi riputavano assolutamente necessaria per avere una guida nella vita. Però, come abbiamo già notato, Carneade progredisce in questa via in modo parzialmente diverso da Arcesilao, poichè mentre costui ricercò le prove della sua tesi nel mondo esterno, dal quale sono tolti tutti i suoi esempi delle illusioni dei sensi, quegli prese i suoi argomenti dalla considerazione dei vari stati in cui può trovarsi

(1) Cic., *Ac.*, II, 77. Sesto E., *M.*, VII, 402.

il soggetto percipiente; essendo stato spinto a un tale ordine d'idee dalla maggiore estensione che Crisippo aveva dato al contenuto della sensazione. Se le sensazioni delle cose realmente esistenti avessero un'impronta diversa da quelle che sono prodotte da cose puramente illusorie, esse sole dovrebbero colla loro evidenza e forza spingere ad operare; ma più fatti dimostrano il contrario (1).

E valga il vero. Colui, il quale, essendo assetato, crede in sogno di bere, prova un sentimento di piacere, nè più debole, nè diverso che se, desto, realmente soddisfacesse il suo desiderio. La paura opprime con uguale forza l'animo del dormiente e del vegliante; così Achille nel sonno balza atterrito, battendo le mani e mettendo parole di dolore (2). L'uomo in istato maniaco si rappresenta oggetti immaginari, ed opera sotto l'impressione di essi, come se realmente esistessero. Ercole, invaso da furore, scambiò i suoi figli per quelli del suo nemico Euristeo; e, ponendo mano all'arco, li trafisse. Egli ebbe, trovandosi nelle medesime condizioni interiori, la percezione dei figli di Euristeo e quella dell'arco; se non che, sebbene la prima fosse eccitata da cosa non esistente e la seconda da cosa reale, esse non presentavano alcuna nota differenziale, perchè il furente diede il suo assenso ad ambedue e conseguente fu il suo operare (3).

(1) Sesto E., *M.* VII, 402-403: ἦν — καταληπτικὴ φαντασία, ἵνα τις ἀπὸ ταύτης ἄρχηται, ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. τούτων δὲ τὰ μὲν ἄλλα λέγουσιν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην συγχωρήσειν τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς, τὸ δὲ "οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος" ἀσυγχώρητον εἶναι. γίνονται γὰρ καὶ ἀπὸ μὴ ὑπαρχόντων φαντασίαι ὡς ἀπὸ ὑπαρχόντων. καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαραλλαξίας τὸ ἐπ' ἴσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εὑρίσκεσθαι, τοῦ δὲ ἐπ' ἴσης πλεκτικὰς καὶ ἐναργεῖς εἶναι τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι.

(2) Om., *Iliade*, XXIII, 101-102.

(3) Sesto E., *M.*, VII, 404-407.

Le medesime argomentazioni contro la preferenza che, secondo gli Stoici, godrebbero le rappresentazioni catalettiche in quanto a provocare l'assenso del soggetto, sono esposte da Cicerone. Egli però ricorda, accanto ai dormienti e ai pazzi, anche gli ubbriachi, e cerca di mescolare alle citazioni di tragici greci, le quali si possono considerare come indirettamente provenienti dallo stesso Carneade, che era della letteratura greca assai istruito, quelle di qualche poeta latino e nomina, com'è suo costume, alcuni personaggi romani (1). Evidentemente Sesto e Cicerone ebbero qui sott'occhio l'opera di Clitomaco περὶ ἐποχῆς; il Romano, secondo ogni apparenza, riferisce la fonte con maggiore libertà del Greco.

Dallo scritto latino rileviamo che gli Stoici avevano creduto di sventare queste obbiezioni col dire che l'uomo può, mediante la riflessione e coll'uso di certe precauzioni, evitare di prendere per reali gli oggetti illusorii che formano il contenuto di percezioni, le quali sorgono in condizioni psicologiche anormali; poichè chi è sveglio non presta nessuna fede alle percezioni avute in sogno; chi si è riavuto dall'ubbriachezza e dal furore acquista naturalmente consapevolezza della falsità delle rappresentazioni anteriori. Ma Carneade rispose che ciò per nulla concludeva contro la sua argomentazione; imperocchè non si tratta di sapere di quale natura suole essere il ricordo di coloro che, dopo avere sognato, siansi svegliati, o dopo essere stati sepolti nel vino o dominati da un pazzo furore, siano ritornati ad uno stato sereno e tranquillo di mente; sibbene di stabilire se al momento in cui hanno avuta la percezione, il loro cuore abbia assentito agli occhi; poichè, ammesso questo, in quanto all'assenso è

(1) Cic., *Ac.*, II, 87-91.

tolta ogni differenza tra le percezioni, siano vere, siano false (1).

Anche gli argomenti che Arcesilao aveva derivato dalle percezioni esterne per negare l'esistenza di una proprietà intrinseca alla fantasia catalettica, furono ripresi e svolti da Carneade. Si pretende dai dommatici che la vista percepisca i colori, le grandezze, le figure, i movimenti. Il che è pienamente illusorio; perchè, prendendo ad esempio il colore di un uomo, come è mai possibile di percepirlo dal momento che esso è soggetto a continue modificazioni a seconda del tempo, dell'età, dello stato di salute, di sonno e di veglia? Noi sappiamo ch'esso varia, ma che sia in sè, no. Alla stessa guisa le forme degli oggetti appaiono rotonde o quadrate, diritte o ricurve, ecc. secondo la loro diversa posizione o quella del soggetto percipiente (2).

Carneade non mancò di ricorrere ad argomentazioni capsiose e principalmente al sorite per dimostrare la necessità della sospensione del giudizio.

L'invenzione di questo sofisma è attribuita da alcuni ad Eubulide milesio della scuola megarica, da altri, erroneamente, allo stoico Crisippo. Il suo schema è il seguente:

« Due non sono forse pochi? e anche tre e anche quattro? ecc. fino a dieci?

« Ma due sono pochi,

(1) Cic., *Ac.*, II, 90: « Qui magis haec crederet, si essent, quam credebat, quia videbantur? Apparet enim iam 'cor cum oculis consentire.' Ommia autem haec proferuntur, ut illud efficiatur, quo certius nihil potest esse, inter visa vera et falsa ad animi adsensum nihil interesse. Vos autem nihil agitis, cum illa falsa vel furiosorum vel somniantium recordatione ipsorum refellitis. Non enim id quaeritur, qualis recordatio fieri soleat eorum, qui experrecti sint, aut eorum, qui furere destiterint, sed qualis visio fuerit aut furentium aut somniantium tum, cum movebantur ».

(2) Sesto E., *M.*, VII, 411-415

« Dunque anche dieci sono pochi » (1).

Il sorite si applica alle cose che sono suscettive di aumento o di diminuzione. Differendo la percezione catalettica dall'acatalettica solo per quantità e non per qualità, perchè manca, per le ragioni già dette, una nota intrinseca e specifica che le distingua, noi non potremo avvertire il limite che passa tra l'una e l'altra; perciò è d'uopo non mai assentire a nessuna, per non correre il pericolo di assentire al falso. Se noi assentiamo alla percezione che cinquanta sono pochi, come quella che è catalettica, dovremo assentire che anche cinquantuno sono pochi, e così gradatamente procedendo arriveremo a dieci mila, senza avere incontrato un punto, nel quale la percezione cessi di essere catalettica; poichè tutte queste percezioni si succedono l'una all'altra senza alcuna distinzione reale e percepibile (2). Concludendo, anche per questa via si arriva a negare la catalessi, ossia una regola a cui attenersi per distinguere il vero dal falso. È l'eterno ritornello degli Accademici.

In questa maniera gli Accademici credevano di avere dimostrato le quattro tesi, che essi avevano contrapposto al sensismo degli Stoici per negare che si possa conoscere, percepire (3) e comprendere cosa alcuna. Essi sono: 1° Vi sono rappresentazioni false; 2° di esse, come tali, non si ha coscienza; 3° non è possibile che, quando le percezioni non si presentano differenti, una corrisponda alla natura della cosa percepita, e un'altra no; 4° nessuna percezione può offrire tanta garanzia di verità che ad essa non se ne possa contrapporre una seconda, dalla prima indistinguibile (4).

(1) PRANTL, *Gesch. d. Log.*, I, p. 54.

(2) SESTO E., *M.*, VII, 416 e s.

(3) Inutile avvertire che *percepire* viene usato nel senso del latino *percipere* e del greco καταλαμβάνειν, cioè cogliere col senso la vera natura della cosa.

(4) CIC., *Ac.*, II, 83: « Quattuor sunt capita, quae concludant nihil

§ 11. — Ma nella Stoa si faceva grande uso della dialettica e si pretendeva con essa di arrivare a conclusioni certe e sicure. Già il fondatore della scuola aveva raccomandato a' suoi discepoli di coltivare quest'arte (1), e il titolo di alcuni suoi libri, che avevano un contenuto logico e gnoseologico (2), dimostra ch'egli si era occupato di tali studi molto più di quello che Cicerone lascerebbe capire (3). Zenone aveva appresa tale arte da Stilpone megarico; ma, nemico di ogni esagerazione, si guardò bene dal dare ad essa un'importanza eccessiva in ordine alla scienza e alla vita. L'arte dialettica diventò oggetto speciale di studio nella Stoa, quando ne ebbe la direzione Crisippo, il quale la considerò non un puro strumento, ma una parte integrante della filosofia. È probabile che egli sia stato spinto ad accentuare l'importanza di essa nella lotta da lui sostenuta contro lo scetticismo arcesileo, trovandosi nella necessità di escogitare ragioni nuove per sostenere l'empirismo della sua scuola, giacchè quelle messe innanzi da Zenone e Cleante erano state ribattute e distrutte.

La dialettica presuppone la capacità della ragione di conoscere il vero, ma non essendo questa una facoltà intuitiva, come gli stessi Stoici ammettevano, è naturale ch'essa vada soggetta a tutti gli errori, ai quali la percezione empirica va incontro. Essi non compresero o non vollero confessare l'inconseguenza nascosta nelle loro premesse psicologiche, perciò

esse, quod nosci, percipi, comprehendi possit, de quo haec tota quaestio est. E quibus primum est esse aliquod visum falsum, secundum non posse id percipi, tertium, inter quae visa nihil intersit, fieri non posse, ut eorum alia percipi possint, alia non possint, quartum nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non adpositum sit visum aliud, quod ab eo nihil intersit, quodque percipi non possit ».

(1) Plut., *Stoic. rep.*, 8.

(2) D. L., VII, 4, 39, 40 e 134.

(3) Cic., *De fin.*, IV, 9. Cf. Stein, op. cit. p. 91.

pretendevano erigere la ragione a giudice del vero e del falso. Ma, obbiettava con insistenza Carneade, di quale specie di verità e falsità può mai l'arte del disputare vantarsi di avere la chiave? e sopra quale materia? Può mai il dialettico giudicare quale cognizione sia vera e quale falsa nelle questioni letterarie e musicali (1), di cui egli non è giudice competente? Oppure nelle discipline fisiche e morali? Sa egli stabilire la grandezza del sole? Ha egli principii fissi, dai quali movere per definire il sommo bene? Egli non può neppure conoscere i rapporti, le cagioni, gli effetti, le somiglianze e le differenze delle cose, perchè di esse non conosce la natura intrinseca. La dialettica è adunque assai lontana dal risolvere tutti i più gravi e importanti problemi che s'incontrano nella filosofia. Ma v'ha di più. Gli Stoici col raccomandare lo studio della dialettica e col diffonderlo, fecero conoscere un mezzo validissimo per impugnare la loro pretesa sapienza; giacchè essa è un'arma a doppio taglio; è un polipo che divora se stesso (2).

Certo non è colpa degli Accademici se il sorite può essere adoperato a concludere contro i principii predicati dagli Stoici. La natura non ha create le cose tali che noi avessimo una conoscenza dei loro limiti, così che non ci è possibile di determinare con esattezza non solo che cosa è il mucchio, donde ebbe origine il nome di questa forma di ragionamento (*acervalis*), ma neppure di distinguere quando l'interrogazione sia convenientemente preparata e disposta, il ricco dal povero, l'illustre dall'oscuro, il molto dal poco, il grande dal piccolo, il lungo dal corto, il largo dallo stretto. Ma Crisippo,

(1) Cic., *Ac.*, II, 91. Qui Cicerone evidentemente adoperava la parola *musicis* nel senso greco, cioè di tutto ciò che si riferisce alla coltura dello spirito in genere, contrapposta a quella del corpo, che nomavasi *ginnastica*.

(2) Stobeo, *Florilegium*, 82, 13.

prima di lasciarsi condurre dalle interrogazioni dell'Accademico da ciò che è poco al molto, dichiarava di volere riposare (ἡσυχάζειν). A cui Carneade: « In quanto a me, tu puoi non solamente dormire, sì anche russare, se t'aggrada; ma appena sarai sveglio, chiederò: se al numero, al quale tu cessasti di rispondere, aggiungo uno, sarà molto o poco? Tu certo non potrai lasciarmi senza una risposta ». E Crisippo: « Tu, o Accademico, hai un bel dire. Ma io, come un cocchiere esperto, prima di arrivare in fondo, frenerò i cavalli, tanto più se il luogo si presenta pericoloso. Così io non rispondo alle domande capsiose ». E Carneade: « Se tu percepisci chiaramente la verità, e tuttavia non rispondi, sei un altiero; se non la percepisci, neppure tu comprendi l'essenza delle cose. Ma il tuo stratagemma è puerile. Se tu, p. es., dopo avere detto che il nove è poco, ti astieni, per non cadere nella rete tesa dall'interrogatore, dall'affermare che il dieci è pure poco, tu trattieni il tuo assenso anche su cose certe e chiare; e perciò concederai bene a me di fare altrettanto intorno alle cose oscure ». La dialettica finisce col distruggere se stessa, come Penelope tesseva e disfaceva la sua tela (1).

Nè può servire ad essa di fondamento il presupposto stoico che ogni proposizione deve avere o non avere la proprietà di essere vera, il che chiamasi con loro vocabolo ἀξίωμα (*ecfatum*). Esso non può resistere alla forza del *menziente* (Ψευδόμενος). È questo un sofisma greco che la tradizione attribuisce ad Eubulide insieme con altri, quali sono l'Ἐγκεκαλυμμένος, il Διαλανθάνων, l'Ἠλέκτρα, il Κερατίνης (2); ad esso aveva dato Crisippo un'importanza speciale, come apparisce dall'elenco de' suoi libri. Carneade si valse dello *pseudomeno* per confutare il presupposto della dialettica stoica. Egli così con-

(1) Cic., *Ac.*, II, 91-95.
(2) Prantl, p. 50 e 490.

cepisce questo sofisma: « Se tu dici di mentire e con ciò dici il vero, menti o dici la verità? » Crisippo cercò di far passare l'esempio di Cicerone per un caso speciale contrapponendo ad esso il seguente: « Se dici che è giorno, e dici il vero, è giorno; ma ora dici che è giorno e dici il vero, è dunque giorno? » Carneade ridusse questa proposizione crisippea a quella da lui enunciata, sostenendo ch'essa, considerata nel suo aspetto formale, è perfettamente uguale all'altra (1). L'avversario volle domandare grazia per queste proposizioni, dichiarandole inesplicabili; ma Carneade stette fermo e diresse la sua critica contro un'altra maniera di conchiudere, molto usata dai dialettici e dai retori, cioè contro il διεζευγμένον (*disiunctio* o *disiunctum*); in forza di questo raziocinio dialemmatico gli Stoici stabilivano che di due giudizi fra loro opposti e contrari uno non è soltanto semplicemente, ma necessariamente vero e l'altro falso (2). Carneade obbiettò che non avvi nella natura delle cose un'opposizione necessaria e che la disgiunzione dei contrari ha una ragione di essere meramente formale e non materiale. In questo egli s'accordava con Epicuro, il quale si beffava di tutti i dialettici e li sfidava a dimostrare che esprimesse una verità immediata la seguente proposizione: « Domani Ermarco o vivrà o non vivrà » (3).

(1) Cic., *Ac.*, II, 95-96.

(2) Cic. *Ac.*, II, 97; *De nat. de.*, I, 70; *De fat.*, 37; *Top.*, 56. — Prantl, p. 521.

(3) Cic., *Ac.*, II, 97: Cum ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet, non impetrent, ut verum esse concedat, quod ita effabimur: 'Aut vivet cras Hermarchus aut non vivet', cum dialectici sic statuant, omne, quod ita disiunctum sit, quasi 'aut etiam aut non', non modo verum esse, sed etiam necessarium (vide, quam sit catus is, quem isti tardum putant. Si enim, inquit, alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere. Nulla autem est in natura rerum talis necessitas) — cum hoc igitur dialectici

Per tutte le vie Carneade arrivava sempre al medesimo risultato finale: la scienza che gli Stoici credono di possedere, è meramente illusoria; tutto è incomprensibile. Le percezioni sensibili non costituiscono una cognizione, perchè esse, presentando unite cosa percepita e percezione, non hanno un valore obbiettivo e non ci danno la natura della cosa, ma soltanto quella dell'impressione eccitata. L'intelletto neppure, perchè la sua attività si estrinseca nel giudicare e i termini del giudizio debbono essere offerti dal senso; sicchè l'uomo sarà sempre condannato a non conoscere la realtà. Egli ha saputo dare a queste indagini formali intorno alla possibilità del sapere un'estensione e una profondità maggiore di Arcesilao, come richiedeva la forza maggiore dell'avversario, al quale si è trovato di fronte. Ciò nonostante fu meno reciso di lui nelle conseguenze pratiche, poichè nell'*epoche* non mantenne un costante rigorismo (1). Certamente la scepsi dovette da lui essere sostenuta con un numero molto maggiore di analisi psicologiche e ragionamenti dialettici di quelli che noi abbiamo esposto. Vi sono altre teorie che forse si potranno aggiungere a queste, ma per ora ci siamo limitati ad esporre quelle idee che appartengono sicuramente a lui, riservandoci di sottoporre altrove a discussione quelle, per le quali sorgono dubbi, perchè nelle nostre fonti non ne è esplicitamente dichiarata la provenienza, o perchè lo scrittore antico, che ci serve di testimonio, non è meritevole d'intera fede.

pugnent, id est Antiochus et Stoici; totam enim evertit dialecticam. Nam si e contrariis disiunctio (contraria autem ea dico, cum alterum aiat, alterum neget), si talis disiunctio falsa potest esse, nulla vera est.

(1) Cic., *Ac.*, II, 59.

Articolo II. — *Il problema fisico.*

§ 1. — La soluzione finale che i Neo-accademici avevano dato al problema logico era recisamente negativa. Da questa dovevano necessariamente essere condotti a dichiarare falso e infondato tutto quell'insieme di dottrine fisiche, metafisiche, teologiche e antropologiche che gli Stoici avevano escogitato. Il monismo, il materialismo e il panteismo di costoro dovevano a quelli presentarsi come teorie campate in aria e vani conati per raggiungere quella scienza, che l'uomo non può mai ottenere nè coi sensi, nè colla ragione.

Tuttavia, se noi vogliamo indagare i procedimenti particolari con cui attaccarono la fisica della Stoa, ci troviamo assai a corto di informazioni per quanto riguarda Arcesilao, il quale nè scrisse, nè ebbe la fortuna, toccata al secondo più illustre accademico, di avere uno scolaro, che mandasse agli scritti le sue lezioni e i suoi discorsi. Pare che egli abbia fatto tesoro dei principii già insegnati da Parmenide, Socrate, Eraclito e Platone (1), e che nella scuola confutasse le proposizioni fisiche generali dei dommatici, come si rileverebbe da un passo di Plutarco, nel quale si racconta che un suo scolaro propose una volta alla discussione la tesi: non esiste contatto tra i corpi (2). Non tralasciò neppure di ricorrere a sofismi e cercò di rilevare le assurde conseguenze del principio Stoico, secondo il quale, se un corpo si mescola con un altro, lo compenetra in tutte le sue parti; imperocchè, se questo è vero, si ha diritto di affermare che un piede

(1) Plut., *Adv. Col.*, 26.

(2) Plut., *Quaest. conviv.*, II, 1, 10: Δοκεῖ μοι μηδὲν ἅπτεσθαι μηδενός.

tagliato e gettato in mare, dopochè siasi putrefatto e mescolato coll'acqua, farà sì che non solo la flotta di Antioco navigherà sopra quello, ma anche le mille e duecento navi di Serse saranno venute a battaglia colle trecento triremi greche sul piede (1). E di più, una sola goccia, versata nel mare Cretese o nell'Egeo, arriverà fino al mare Atlantico, non già mantenendosi semplicemente alla superficie, ma penetrando l'oceano in tutte e tre le dimensioni. Si vede che Arcesilao, pur di riuscire nell'intento di ottenere la vittoria sugli avversari sostenitori del dommatismo, non badava ai mezzi; e ricorreva tanto ai ragionamenti buoni e alle analisi psicologiche ben fondate, quanto alle argomentazioni capsiose. Del resto nell'arte di fabbricare sofismi i filosofi greci tutti, a qualunque scuola appartenessero, erano maestri sperimentati. Alle conclusioni, a cui egli con simili procedimenti arrivava, dovevano i contemporanei attribuire un valore scientifico, tale che noi non possiamo neppure sospettare.

§ 2. — Un maggior numero di notizie abbiamo intorno alla fisica di Carneade, o almeno intorno a una parte della fisica di quel tempo, cioè alla teologia.

È già stato chiarito nella parte riguardante lo studio delle fonti che la critica della teoria teologica epicurea esposta da Cicerone nel libro intorno alla natura degli dei fu nella sostanza indubbiamente derivata da un libro di Clitomaco, e che perciò è da ritenersi una emanazione genuina delle idee di Carneade (2). Laonde noi possiamo, seguendo lo scritto di Cicerone e col confronto di Sesto Empirico, conoscere i vari punti di questa interessante contesa. Riesce però impossibile determinare fino a

(1) Plut., *De comm. notit.*, 27,
(2) Vedi capitolo I, art. II, sez. 5ª.

qual punto egli elaborò da sè questa critica e distinguere il suo pensiero dagli insegnamenti ricevuti dagli scolarchi che lo precedettero, perchè, a quanto si può arguire, Clitomaco non avrebbe nello scritto, di cui si valse Cicerone, seguito lo svolgimento del problema teologico nell'Accademia, ma si sarebbe limitato ad esporre gl'insegnamenti del suo maestro.

Gli Stoici e gli Epicurei, i quali rappresentano nella filosofia posteriore ad Aristotele due indirizzi dommatici diametralmente opposti, s'incontravano nell'ammettere una disposizione innata nella natura umana a concepire la divinità. La denominazione di προλῆψις *(anticipatio)*, che essa ebbe da Epicuro, fu adottata dagli Stoici. L'esistenza di questa disposizione e tendenza al divino trova la sua dimostrazione nell'accordo universale e unanime degli uomini, poichè non avvi nessuna razza, la quale non porti da natura una certa conoscenza degli dei; e non solamente questa nozione esiste a priori nell'animo umano (*antecepta informatio*), senza che venga da altri comunicata, ma non sarebbe neppure possibile il pensiero e la discussione, ove non si presupponesse.

Qui si osservi, almeno di passaggio, la grande diversità tra il pensiero antico e il moderno. Ai dommatici epicurei e stoici non si presentava neppure alla mente la possibilità della domanda: Il contenuto di questa nozione è poi veramente un reale? Basta l'idea di una cosa per inferire l'esistenza della cosa stessa? Essi, che non avevano analizzate le condizioni del soggetto, erano naturalmente e spontaneamente portati a credere che l'idea era una copia fedele della cosa e che essa non avrebbe neppure potuto presentarsi alla coscienza se non vi fosse stato nella realtà un oggetto corrispondente ed eguale. La nozione della divinità per gli Epicurei, e ancora più chiaramente per gli Stoici, era una emanazione diretta della divinità stessa; e sebbene questi ultimi non ammettes-

sero la realtà delle idee generali, sostenevano però recisamente l'esistenza e la verità delle *idee comuni* (κοιναὶ ἔννοιαι), le quali, per effetto di una favorevole condizione psichica, si possono formare assai facilmente e senza l'aiuto di qualsiasi mezzo dialettico, tanto che lo stesso fanciullo, col suo intelletto ancora inesercitato, è capace di concepirle. Queste si dirigono alla conoscenza del divino (1).

Ma alla prenozione dell'esistenza degli dei si collega nella dottrina di Epicuro quella della loro eternità e beatitudine (2).

Carneade non volle assumere di dimostrare nè l'esistenza, nè la non esistenza degli dei, reputando che mancavano ragioni sufficienti per sostenere vittoriosamente vuoi l'una, vuoi l'altra opinione; e lodava la condotta del tiranno Gerone, il quale, interrogato una volta dal poeta Simonide intorno alla natura della divinità, prese tempo un giorno a rispondere; interrogato nuovamente il dì seguente, domandò due giorni per meditare la risposta, e così continuò sempre riflettendo e non mai deliberando. Come mai, chiedeva, possono gli Epicurei conoscere le opinioni di tutte le nazioni per affermare che tutte consentono nel predicare l'esistenza degli dei? Non vi sono popoli viventi in così efferata barbarie, che non la sospettano neppure? E fra gli stessi popoli civili non vi sono uomini sprovveduti della nozione della divinità? Non furono nemici di questa credenza Diagora, Teodoro e Protagora di Abdera, che scrisse un libro per sostenere l'impossibilità di dimostrare tanto che siano, quanto che non siano (3)? Hanno forse fede nel divino gli spergiuri e i sacrileghi?

(1) STEIN, *Die Erk.*, pag. 237.

(2) CIC., *De nat. de.*, I, 43 e s.

(3) CIC., *De nat. de.*, I, 63: *De divis, neque ut sint neque ut non sint, habeo dicere.* Lo stesso presso Diogene L. IX, 51: περὶ τῶν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν.

Questi argomenti possono valere e contro la prolessi epicurea e contro la stoica. Ma Carneade, entrando in un'analisi sottile delle parti costitutive dei sistemi avversarî, riuscì a mettere in luce le nascoste contraddizioni. Secondo la teoria fisica, che gli Epicurei avevano accettata da Democrito (1), non eravi luogo che non fosse occupato dagli atomi; ne seguiva che gli dei, essendo pure essi composti di atomi, non potevano più essere eterni; perchè ciò che è corporeo, ha avuto un principio; e se non erano eterni, non potevano essere beati. A sfuggire la quale obbiezione gli avversarî li concepirono formati di una specie particolare di atomi finissimi. Essi, dice l'epicureo Velleio, non sono soggetti a tutte le passioni umane, come si compiacquero di cantarli i poeti e come se li immagina il volgo; tuttavia hanno forma umana, perchè tutti i popoli li rappresentano così, e perchè la ragione stessa ci suggerisce quella come la più conveniente alla felicità e alla perfezione divina, non essendovene un'altra più bella e più ben costruita; gli dei inoltre sono virtuosi e virtù non può albergare se non nella ragione, e la ragione può aver sede solo in corpo d'uomo. Ciò nulla meno la specie divina non è un corpo, ma un quasi corpo; non ha sangue, ma un quasi sangue.

Inutile e ridicola scappatoia, osservava Carneade, e invitava gli Epicurei a rappresentare in cera quel *quasi corpo* e quel *quasi sangue* divino, affinchè egli potesse comprenderli; o altrimenti a confessare che comprendevano nulla neppure essi e che tra loro in privato ridevano di cuore di simili sciocchezze, come un aruspice incontrando un altro non poteva fare a meno di ridere. Dio è immaginato con forme umane non per effetto di natura, ma di arte, poichè i sapienti, per allontanare

(1) Cic., *De nat. de.*, I, 73: « *Quid enim in physicis Epicuri non a Democrito?* »

gli uomini dalle ignobili e prave passioni, cercarono di nobilitare la loro natura coll'immaginarla fatta a somiglianza della divina; i poeti, i pittori e gli altri artisti conservarono e resero stabile questa consuetudine. La figura umana sembra a noi avere sopra tutte le altre una superiorità estetica, non perchè in realtà sia veramente tale, come sostiene l'ottimista Epicuro (1), ma per effetto dell'amor proprio, che ci porta a giudicare migliore di tutto il resto quanto ci appartiene. La stessa predilezione hanno naturalmente per la propria specie gli altri animali. E v'ha di più: come la natura umana porta l'uomo a stimare sè l'animale più bello dell'universo, così ogni individuo ha delle simpatie particolari; per cui si rappresenta la divinità somigliante alla persona amata, e con questo si viene ad ammettere che gli dei non hanno una medesima figura, ossia che posseggono una maggiore o minore formosità. Se poi fra dio e dio non vi è alcuna differenza, in cielo fiorisce l'Accademia, giacchè non sarebbe possibile lassù avere una cognizione o una percezione, non possedendo gli oggetti di questa caratteri distintivi. Noi siamo soliti adorare Giove, Giunone, Minerva, Nettuno, Vulcano, Apolline e le altre divinità sotto quell'aspetto, con quell'ornamento ed età, con cui li vediamo rappresentati dall'arte; ma il sentimento di venerazione che noi proviamo per essi non è certamente più profondo e più vivo di quello che gli Egiziani, i Sirii e quasi tutti i popoli barbari nutrono verso certe bestie. In Grecia non è raro il caso che sia spogliato un tempio e derubati i simulacri degli dei, mentre non avvi memoria che dagli Egiziani sia stato maltrattato un coccodrillo, o un ibi, o un gatto. Giove e Giunone ricevono un culto e una figura diversa dalle diverse genti. Ora, quale di queste sarà il vero Dio? La nomenclatura

(1) Cic., *De nat. de.*, I, 61-71.

degli abitatori celesti varia in ogni lingua; e poichè nella parola, secondo l'empirismo epicureo, è espressa la natura della cosa significata, in quale di queste lingue sarà espressa l'essenza della divinità?

Carneade sfidava gli Epicurei a dimostrare che la ragione e la felicità potessero aver sede solamente nella figura umana; imperocchè è ben vero che non si vide mai una ragione dominare nelle bestie o nelle cose inanimate; tuttavia non si può negare l'esistenza di essa per il solo fatto che non fu percepita sensibilmente, poichè, partendo da questo punto di vista, si dovrebbe negare l'esistenza di tutto ciò che non fu da parte nostra oggetto di esperienza sensibile immediata. Il che è falso, perciò nulla impedisce che la ragione risieda in corpi e in oggetti costituiti assai diversamente dell'uomo. Ma gli Epicurei erano pervenuti ad assumere questo gradatamente e con un processo dialettico. Essi dicevano: Gli dei sono beati; ma nessuno è beato senza virtù; la virtù non esiste senza razionalità, e la razionalità non si attua che negli uomini; ed essendo gli dei simili agli uomini, dovranno possedere anche la ragione.

Ammessa la verità di questa teoria, diceva Carneade, ne segue che gli dei dovranno condurre una stessa vita e avere gli stessi bisogni corporei e spirituali degli uomini; ossia camminare, correre, sedere a tavola, dormire, pensare, parlare, ecc. Ora, tutto questo è in contraddizione col concetto che gli Epicurei medesimi hanno della divinità, la quale, secondo loro, non si cura del mondo e degli uomini; ma, libera di ogni affanno, vive in uno stato di perfetta tranquillità, serenità e di non mai interrotto riposo negli spazi tra mondo e mondo. In questo sono molto più ragionevoli gli egiziani, i quali divinizzarono fra gli animali quelli che loro erano utili. Il Dio di Epicuro invece non può essere preso ad imitazione dagli

uomini, poichè questi, per essere felici, dovrebbero vivere nell'inerzia. È dunque perfettamente inutile che si attribuiscano le membra agli dei e che si immaginino fatti a somiglianza degli uomini.

Nella stessa guisa trovavano gli Accademici piene di contraddizioni le idee che gli Epicurei ammettevano intorno al luogo, dove abitavano gli dei; alla loro felicità ed eternità (1), al modo con cui, per via di immagini, che da più si raccoglievano in una sola, si facevano conoscere agli uomini continuamente. Gli Epicurei avevano ben prevedute alcune di queste obbiezioni, principalmente quella che col loro sensismo meccanico, sebbene ammettessero che gli atomi erano innumerevoli, non potevasi difendere l'eternità degli dei; e perciò avevano fatto ricorso all'ἰσονομία (*aequilibritas*), cioè all'equilibrio dei contrari, in forza di che un oggetto che fosse dotato di una determinata attribuzione, doveva possedere anche la contraria. Carneade chiarì le assurde conseguenze, che scendevano da questo principio, per via di esempi; infatti, ammesso questo, perchè gli uomini sono mortali, possono essere anche immortali; e perchè nascono in terra, possono nascere anche in mare. Egli è vero che, come vi sono cose che passano, così vi sono cose che non passano. Ma ci ha realmente Epicuro dimostrato che gli dei sono nel novero di queste ultime? Che la loro immagine è sempre presente a noi? In che consisterà la beatitudine degli dei d'Epicuro? Non nella virtù, perchè questa è una produzione, e quelli debbono vivere nell'ozio; ma neppure nei piaceri sensuali, perchè sono alieni da questi godimenti. Essi invece troveranno una perfetta felicità nel vivere sempre profondati nell'idea della propria beatitudine; imperocchè altro pensiero non li molesta. Un Dio, il quale per tutta l'eternità

(1) Cf. Lucrezio, *De rerum nat.*, I, 59; III, 18 e s. (V, 147 e s.).

non ripete a se stesso altro che la frase *Io sono beato*, non può fare a meno di temere che muoia, dal momento che continuamente gli si presentano, per mezzo di un movimento degli atomi, le immagini di questa sua condizione. Questo timore renderà impossibile quella piena assenza di dolore in essi immaginata da Epicuro e sarà sufficiente a turbarne la felicità.

Epicuro aveva scritto dei libri per raccomandare a' suoi adepti di ammirare e adorare l'eccellenza e la perfezione della divinità. Ma per quale ragione dobbiamo noi uomini prestare un culto agli dei, dal momento che nè si occupano di noi, nè fanno cosa alcuna? Che gratitudine dobbiamo a coloro, dai quali nulla abbiamo ricevuto, e coi quali nulla abbiamo di comune? La santità è la scienza di adorare gli dei; ma non si comprende che ragione abbia di essere, poichè da loro nè si è ricevuto, nè si può sperare beneficio alcuno. E neppure possono essi movere il nostro sentimento estetico e meritare la nostra ammirazione; giacchè nella loro natura, che è, come la concepisce Epicuro, la personificazione dell'egoismo, v'è nulla di egregio e di prestante. Il capo del Giardino non può vantarsi di avere pel primo, colla sua concezione della divinità, liberati gli uomini dall'incubo della superstizione; poichè tutti quelli che, vissuti prima di lui, negarono l'esistenza degli dei, come Diagora e Teodoro, o la posero in dubbio, come Protagora, o dissero che la religione era stata introdotta dagli uomini sapienti a scopo di governo, o riposero nel numero degli dei tutte le cose utili alla vita umana, o sostennero che gli abitatori del cielo erano gli uomini valorosi, illustri e potenti saliti dopo morte ad abitare lassù, derivando così la religione dal culto dei morti, come fece Evemero, tolsero di mezzo la superstizione.

Questa è la sostanza del discorso che Cicerone mette in bocca all'accademico Cotta in risposta a quello dell'epicureo

Velleio. Tralasciamo di riferire l'ultima parte di esso, perchè nelle indagini sulle fonti abbiamo concluso che proviene dal libro quinto intorno alla natura degli Dei dello stoico Posidonio e non contiene quindi le idee di Carneade (1).

§ 3. — Il rappresentante del Giardino si dichiara vinto, perchè il suo avversario riuniva in sè due condizioni assai favorevoli pel disputare, di essere un accademico e nello stesso tempo un retore, cioè di unire alla solidità delle argomentazioni e alla finezza delle obbiezioni, proprie dell'Accademia, l'abilità oratoria. E Balbo, rappresentante della Stoa, in cuor suo gioisce che siano stati abbattuti i falsi dei e vorrebbe che Cotta esponesse ora una teoria salda e sicura intorno alla vera divinità, perchè non può essere degno di un filosofo, di un pontefice, di un Cotta seguire su materia di sì grave momento la vaga e oscillante opinione degli Accademici. Ma Cotta, fedele al metodo carneadeo di non esprimere intorno alle questioni logiche e fisiche la propria sentenza, ma di limitarsi a confutare le altrui, invita Balbo a insegnargli quale sia la teologia stoica; dopo di che mette accuratamente in luce le contraddizioni che in questa pure si nascondono. Fortunatamente, per questa parte importante dello scetticismo carneadeo si trovano abbondanti notizie anche in Sesto Empirico, nel libro nono contro i matematici, sicchè possiamo ricomporre la critica accademica con maggiore precisione e ordine di quella contro gli Epicurei.

Gli Stoici solevano dividere tutta la trattazione del problema teologico in quattro parti, ciascuna delle quali aveva una soluzione dommatica e positiva. Esse risguardavano: 1° la esistenza degli dei; 2° la loro natura; 3° il governo del mondo; 4° la cura degli uomini.

(1) Vedi retro, pag. 55.

Indaghiamo, mantenendo quest'ordine, le obbiezioni escogitate da Carneade contro ciascuno di questi quattro punti.

§ 4. — L'esistenza di Dio non avrebbe neppure bisogno di essere dimostrata; è una verità di evidenza immediata; è un concetto comune, che sorge in tutti per effetto della prolessi e che tutti spontaneamente accettano. In questo Stoici ed Epicurei andavano perfettamente d'accordo. Agli uni e agli altri faceva osservare Carneade che questo consenso universale degli uomini non è punto dimostrato, perchè vi sono nazioni e individui che non prestano fede a Dio; e ammesso pure che fosse dimostrato, non avrebbe un valore filosofico, perchè la moltitudine degli uomini non può mai decidere intorno alla verità o alla falsità di una cosa, essendo soggetta continuamente ad errare. L'obbiezione aveva un valore in sè ed uno *ad hominem*, stante l'ideale altissimo che gli Stoici si erano formato del sapiente e il disprezzo in cui tenevano l'opinione del volgo (1). Ma gli dei, dicevano costoro, apparvero più volte agli uomini, ebbero influenza sull'esito delle battaglie, predissero il futuro e ad essi furono in ringraziamento innalzati templî e dedicate are. Questi, rispondevano gli Accademici, sono racconti di vecchierella e favole immaginate dai poeti; ma noi vogliamo argomenti, che abbiano un fondamento di piena razionalità. Il presentimento delle cose future non è di origine divina, perchè non è punto utile agli uomini, i quali non potendo, secondo il fatalismo della Stoa, opporsi all'impeto degli eventi, il più delle volte ritraggono maggiori vantaggi dall'ignoranza che dalla conoscenza di quelli.

(1) Cic., *De nat. de.*, III, 11, Cotta accademico dice a Balbo stoico: « Grave etiam argumentum tibi videbatur, quod opinio de dis immortalibus et omnium esset et cotidie cresceret. Placet igitur tantas res opinione stultorum iudicari, vobis praesertim, qui illos insanos esse dicatis? »

Del resto l'esperienza attesta che le predizioni e i presentimenti in moltissimi casi non si avverarono e i vati furono non raramente trovati in errore. Ora è egli possibile che gli dei vogliano cercare il danno degli uomini e apparire bugiardi? Gli Stoici ad una voce risponderebbero di no a una simile interrogazióne.

Zenone tentava di dimostrare l'esistenza di Dio, movendo dall'analisi degli elementi costitutivi dell'uomo. Questi è dotato di corpo e di ragione. Il corpo, come tutti gli oggetti naturali, si compone di terra, acqua, aria e fuoco; la ragione non può avere la medesima composizione; e siccome l'individuo non è altro che una parte e una derivazione del tutto, è necessario che insieme alla materia (ὕλη ἄποιος), priva di determinazioni qualitative, esista un principio razionale, il quale penetri e informi l'universo in tutte le sue più piccole parti, lo diriga, lo governi, lo faccia muovere, in una parola lo animi. Questo principio razionale è Dio, il quale solo può darci una spiegazione plausibile dell'ordine, della varietà, della bellezza che dominano in ogni fenomeno ed in ogni oggetto naturale.

Carneade comprese che gli avversari assumevano per ispiegare l'uomo e la natura molto più di quello che era necessario. Chi dice che la natura debba essere animata per produrre un'anima? L'ordine che informa tutto l'universo non è necessariamente opera di un Dio; ma potrebbe essere un risultato delle forze fisiche stesse, che mirabilmente siano fra loro coordinate per una certa vicendevole affinità (συμπάθεια); ond'è che quanto più un fenomeno appare naturale e regolare, tanto più si deve stimare estraneo alla sua produzione l'intervento divino. Gli Stoici dovrebbero dimostrare che il mondo fu realmente costruito dagli dei e che in nessun modo poteva formarsi per l'accordo delle forze proprie; ma essi non hanno fatto, nè potrebbero fare questo. Nè vale il dire che, come vedendo una

bella casa, diciamo che è stata fabbricata per i padroni e non per i topi, così anche il mondo è da ritenersi creato, affinchè fosse l'abitazione degli dei. Noi sappiamo realmente che la casa non sorse da sè, ma ebbe dei costruttori, i quali eseguirono l'opera per un fine; ma chi ha mai visto e conosciuti i costruttori del mondo? Perchè questo non si è potuto formare da sè (1)? Perchè non può essere un semplice prodotto della natura senza scopo? La falsità della dottrina stoica dipende dal non avere bene determinato il concetto di natura, di ragione e di divinità; se questi si mantengono separati fra loro, la dimostrazione perde ogni fondamento.

Come pure si fonda sopra la indeterminatezza del concetto di ciò che è migliore e più perfetto un'altra dimostrazione dell'esistenza di Dio, insegnata nella Stoa fin dai tempi del suo fondatore. Zenone infatti così ragionava: Un essere, il quale sia partecipe della ragione, è migliore di uno il quale ne sia privo; ma nulla è migliore del mondo, dunque il mondo è fornito della ragione (2). Se questa conclusione è legittima, sarà tale anche la seguente, che gli Accademici avevano tolto da Alessino di Elea, scolaro di Eubulide: Ciò che è letterato è migliore di ciò che non è; ma niente è migliore del mondo, dunque il mondo è letterato. Nella stessa maniera dimostravano che il mondo è eloquente, matematico, musico, erudito, filosofo, insomma tutto ciò che si vuole (3). Partendo da un altro presupposto del materialismo dinamico stoico, gli Accademici avevano saputo arrivare alle medesime strane conclusioni. Se è vero che non esiste forza,

(1) Cic., *De nat. de.*, III, 26, dice lo Storico: « 'Si domus pulcra sit, intelligamus eam dominis aedificatam esse, non muribus: sic igitur mundum deorum domum existimare debemus.' Risponde l'Accademico: 'Ita prorsus existimarem, si illum ædificatum esse, non a natura conformatum putarem' ».

(2) Sesto E., IX, 104; Cic., *ibid.*, 22.

(3) Sesto E., *M.*, IX, 108 e ss.; Cic., *ibid.*, 23.

la quale non sia una parte del tutto, tutte le abilità che possiede l'uomo, le arti, le lettere, la filosofia, ecc. dovranno appartenere anche al mondo. Se vuolsi attribuire alla divinità tutti i movimenti regolari della natura, il flusso e il riflusso, il giro degli astri, il ritorno delle stagioni, perchè in essi domina un ordine e si attuano delle leggi invariabili, a Dio si dovrà attribuire anche la febbre terzana e quartana.

Questi fenomeni furono divinizzati, perchè l'uomo non seppe darne una spiegazione naturale: « Latent ista omnia... crassis occultata et circumfusa tenebris, ut nulla acies humani ingenii tanta sit, quæ penetrare in cælum, terram intrare possit; corpora nostra non novimus, qui sint situs partium, quam vim quæque pars habeat, ignoramus » (1). Il divino ha dunque ragione di essere nello stato d'ignoranza in cui si trova la nostra mente per rispetto ai fatti della natura. Come potrà pretendere di essere un reale? Hanno gli Stoici dimostrato che siavi piena corrispondenza tra pensiero e realtà (2)? Gli Accademici avevano nella loro dottrina negativa della conoscenza un mezzo validissimo per combattere la teologia stoica.

Anche l'ottimismo e la finalità che gli Stoici vedevano nel cosmo e da cui essi partivano per dimostrare l'esistenza degli dei, avevano, secondo Carneade, un fondamento puramente soggettivo. Se questo mondo è il migliore che esista e che si possa immaginare, e se fu creato da Dio per il bene degli uomini, perchè furono creati con esso tanti animali feroci e tante piante velenose e nocive? Perchè tante terribili malattie e sfortune rendono infelice la vita? (3) Se il maiale, come sosteneva Crisippo, fosse nato per essere ammazzato e man-

(1) Cic., *Ac.*, II, 122.

(2) Sesto E., *M.*, IX, 49: οὐ πᾶν τὸ ἐπινοούμενον καὶ ὑπάρξεως μετείληφεν, ἀλλὰ δύναταί τι ἐπινοεῖσθαι μέν, μὴ ὑπάρχειν δέ.

(3) Cic., *Acad.*, II, 120.

giato dagli uomini, bisognerebbe che al medesimo tornasse vantaggioso d'essere ammazzato e mangiato; e così non essendo, non è vero che ogni cosa creata abbia un fine e che tutto tenda al bene di ogni essere particolare; ma si scambia la finalità col vantaggio degli uomini (1). Cleante, il quale nello svolgimento del pensiero filosofico stoico ha una parte maggiore di quella comunemente attribuitagli, aveva saputo trovare un argomento poco differente dalla prova ontologica dell'esistenza di Dio, che parecchi secoli più tardi fu esposto da San'Anselmo di Aosta, e che passa però nella storia della filosofia col suo nome. Esso aveva la forma di un'interrogazione soritica, una maniera di argomentare allora molto usata: Se vi è una creatura migliore di un'altra, vi sarà una creatura superiore a tutte; se vi è un'anima migliore di un'altra, vi sarà un'anima eccellentissima; se vi è un animale migliore di un altro, vi sarà un animale superiore a tutti, non potendo queste serie protrarsi all'infinito. Ora vi è un animale superiore ad un altro, come infatti il cavallo è superiore alla testuggine, il toro all'asino, il leone al toro, e l'uomo, che è superiore a tutti questi. Ma l'uomo non può essere l'animale più perfetto, perchè ha molti vizi, e se anche consegue la virtù, ciò avviene solamente verso la fine della vita; inoltre egli è mortale e debole, bisognoso continuamente di aiuti e di sostegno onde mantenersi in vita, difendersi dalle intemperie e dalle malattie. Egli dunque è molto lontano dalla perfezione. Ma un essere dotato di tanta perfezione, del quale non se ne possa immaginare uno migliore, provveduto di tutte le virtù ed esente da tutti i mali, deve esistere e questo non può essere altri che Dio (2).

(1) Porfirio, *De abstin.*, III, 20.

(2) Sesto E., *M.*, IX, 88-91; l'autore ha preso probabilmente questa informazione dall'opera di Cleante περὶ θεῶν, che si trova nell'elenco degli scritti tramandato da Diogene Laerzio (VII, 175).

A questa argomentazione soritica ne contrappose Carneade un'altra della stessa forma, colla quale, fondandosi sull'opinione, pienamente giustificata dalla sua logica, che non esiste un carattere distintivo del divino e del non divino, mirava a combattere tutta la pleiade di numi che i poeti antichi avevano immaginato e gli Stoici giustificato colle loro teorie: Se Giove è Dio, sarà Dio anche il suo fratello Nettuno; se Nettuno, anche l'Acheloo; se l'Acheloo, anche il Nilo; se il Nilo, anche ogni fiume; se ogni fiume, anche i ruscelli e i torrenti saranno dei. Ma questi non sono dei; dunque neppure Giove è Dio. Se vi fossero dei, anche Giove sarebbe Dio; dunque non esistono gli dei. Così se il sole fosse Dio, anche il giorno sarebbe Dio, poichè il giorno non è altro che il sole sopra la terra. Se poi il giorno è Dio, sarà Dio anche il mese, perchè il mese consta di giorni. Se il mese, anche l'anno. Ma questo non è, dunque neppure il sole è Dio. Se diciamo dea Afrodite, sarà un Dio anche suo figlio Ero; ma se Ero è un Dio, sarà tale anche la compassione, perchè ambedue sono affezioni dell'anima, e infatti si dedicarono are anche alla compassione. Se questa è dea, lo sarà anche il timore e tutti gli altri sentimenti e desiderî. Ma questi non sono dei; dunque neppure Afrodite è una dea. Nella stessa maniera Carneade, dalla premessa che Demetra fosse una dea, veniva a concludere che dovevano essere dei anche i sassi (1).

Così per tutte le vie Carneade perveniva a dimostrare la fal-

(1) Questi cavillosi ragionamenti si trovano riferiti da Sesto Empirico e da Cicerone, il primo dei quali li dichiara efficacissimi e stringentissimi. Riproduciamo qui alcuni passi dei due autori, perchè sono una conferma di quanto abbiamo detto nello studio intorno alle fonti. (Vedi retro p. 52-56). Sesto dichiara di averli presi dagli scritti di Clitomaco; sicchè, sapendo noi che egli era accuratissimo nel riprodurre i pensieri dei filosofi, ai quali si appoggiò per sostenere il suo scetti-

sità della teoria degli Stoici intorno alla esistenza della divinità. I procedimenti da lui usati sono due: o impugnava addirittura le loro premesse, mettendone al nudo le contraddizioni e gli errori e citando fatti contrari, oppure, movendo da esse, che per un momento accettava come vere, con un ragionamento logico preso a prestito dalla metodologia degli avversari, indicava quali strane e assurde conseguenze erano in quelle implicitamente e necessariamente contenute. La forza delle sue argomentazioni era opprimente, perchè si fondava sulla logica dei fatti e avvalorata dalle armi fornite dagli stessi contradditori. Egli, valentissimo oratore qual era, sapeva vivificare i suoi ragionamenti con paragoni ingegnosi tolti dalla storia, dalla vita giornaliera, dalla poesia e dalla mitologia ellenica.

cismo, possiamo ritenere questo passo un frammento autentico degli scritti di Clitomaco.

SESTO M., IX, 182: ἠρώτηνται δὲ ὑπὸ τοῦ Καρνεάδου καὶ σωριτικῶς τινες, οὓς ὁ γνώριμος αὐτοῦ Κλειτόμαχος ὡς σπουδαιοτάτους καὶ ἀνυτικωτάτους ἀνέγραψεν, ἔχοντας τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ Ζεὺς θεός ἐστι, καὶ ὁ Ποσειδῶν θεός ἐστιν·

> τρεῖς γάρ τ'ἐκ Κρόνου ἦμεν ἀδελφεοί, οὓς τέκετο 'Ρέα,
> Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ''Αίδης ἐνέροισιν ἀνάσσων.
> τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ'ἔμμορε τιμῆς.

ὥστε εἰ ὁ Ζεὺς θεός ἐστι, καὶ ὁ Ποσειδῶν ἀδελφὸς ὢν τούτου θεὸς γενήσεται. 183. εἰ δὲ ὁ Ποσειδῶν θεός ἐστι, καὶ ὁ 'Αχελῶος ἔσται θεός· εἰ δὲ ὁ 'Αχελῶος, καὶ ὁ Νεῖλος· εἰ ὁ Νεῖλος, καὶ πᾶς ποταμός· εἰ πᾶς ποταμός, καὶ οἱ ῥύακες ἂν εἶεν θεοί, καὶ εἰ οἱ ῥύακες, καὶ αἱ χαράδραι. οὐχὶ δὲ οἱ ῥύακες· οὐδὲ ὁ Ζεὺς ἄρα θεός ἐστιν. εἰ δὲ γε ἦσαν θεοί, καὶ ὁ Ζεὺς ἦν ἂν θεός. οὐκ ἄρα θεοὶ εἰσίν. 184. καὶ μὴν εἰ ὁ ἥλιος θεός ἐστιν, καὶ ἡ ἡμέρα ἂν εἴη θεός· οὐ γὰρ ἄλλο τι ἦν ἡ ἡμέρα ἢ ἥλιος ὑπὲρ γῆς. εἰ δ'ἡ ἡμέρα ἐστὶ θεός, καὶ ὁ μὴν ἐστι θεός· σύστημα γάρ ἐστιν ἐξ ἡμερῶν κτλ..

CIC., *De nat. de.*, III, 43: Si di sunt, suntne etiam Nymphae deae? si Nymphae, Panisci etiam et Satyri? Hi autem non sunt: ne Nymphae

§ 5. — Gli dei erano, secondo il materialismo dinamico degli Stoici, corporei, animati, immortali ed eterni. Tutte queste qualità, dice Carneade, stanno fra loro in contraddizione e ripugnano all'essenza della divinità.

Gli Stoici furono condotti ad attribuire il corpo agli dei dal principio generale, da essi professato, che tutto ciò che esiste è corporeo. Ma se Dio è un corpo, sarà un aggregato di elementi semplici, o sarà un corpo semplice ed elementare; se è un aggregato, sarà soggetto a scioglimento, poichè tutto ciò che si può unire, si può anche disunire; quindi non è più immortale; se è semplice, sarà necessariamente acqua, terra, aria o fuoco; ma questi elementi primi materiali periscono quando vanno soggetti ad una trasformazione e sono privi di anima e di ragione; dunque Dio sarebbe caduco e inanimato (1). Dio non può essere nè finito, nè infinito: non può essere infinito, poichè sarebbe immobile e inanimato, non avendo spazio per moversi; non finito, perchè

deae quidem igitur? At earum templa sunt publice vota et dedicata. Quid igitur? ne caeteri quidem ergo di, quorum templa sunt dedicata? Age porro: Jovem et Neptunum [deum] numeras: ergo etiam Orcus, frater eorum, deus, et illi, qui fluere apud inferos dicuntur, Acheron, Cocytus, Styx, Pyriphlegethon, tum Charon, tum Cerberus di putandi, 44. At id quidem repudiandum. Ne Orcus quidem igitur? Quid dicitis ergo de fratribus? etc. Si ii fratres sunt in numero deorum, num de patre eorum Saturno id negari potest, quem vulgo maxime colunt ad occidentem? Qui si est deus, patrem quoque eius Caelum esse deum confitendum est. Quod si ita est, Caeli quoque parentes di habendi sunt, Aether et Dies eorumque fratres et sorores, qui a genealogis antiquis sic nominantur, Amor, Dolor, Metus, Labor, Invidentia, Fatum, Senectus, Mors, Tenebrae, Miseria, Querela, Gratia, Fraus, Pertinacia, Parcae, Hesperides, Sommia, quos omnes Erebo et Nocte natos ferunt. Aut igitur haec monstra probanda sunt aut prima illa tollenda ».

(1) Sesto E., *M.*, IX, 180 e s.; Cic., *ibid.*, 29 e s.

essendo il finito parte dell'infinito e il tutto migliore della parte, è chiaro che Dio non sarebbe l'essere più perfetto.

Se Dio è animato, dovrà avere delle sensazioni, poichè la facoltà percettiva è la nota specifica ed essenziale di tutti gli esseri viventi; anzi sarebbe molto più utile per l'omniscienza sua attribuirgli un numero maggiore di sensi e più acuti di quelli che possiede l' uomo. Esso dunque avrà percezioni visive, uditive, tattili, gustative e olfative, e proverà, dietro l'impulso di ognuna di queste, uno stato di piacere o di dolore, sarà condotto a cercare sempre le cose che dilettano ciascun senso e ad evitare quelle spiacevoli. Ma tutto ciò che ha percezioni, sentimenti e desiderî è soggetto a trasformazioni, a mutamenti e alla morte (1); imperocchè, la sensazione è, secondo la definizione crisippea, un mutamento nell'anima, e ciò che è mutevole è anche caduco; i sentimenti e i desiderî, se oltrepassano una certa intensità, uccidono qualsiasi animale. Infatti i desiderî e le tendenze di un essere sensitivo possono per un certo tempo trovarsi fra loro in armonia e concorrere alla conservazione dell'animale; però questo accordo non può durare continuamente ed è necessario che intervenga fra le tendenze una lotta, la quale produce un deterioramento, donde un dolore che finisce per distruggere la vita. Dio dunque non può essere eterno. Se poi Dio non fosse provveduto della sensibilità, non provasse piacere e dolore, non sentisse inclinazione per le cose favorevoli, avversione per quelle sfavorevoli al suo organismo, non si potrebbe più dire animato (2).

Gli Stoici solevano, seguendo il principio di Eraclito, sostenere che ogni forza era un fuoco e concepivano l'anima come un calore, cessando il quale, si spegneva la vita dell'ani-

(1) Sesto E., *ibid.*, 140 e s.
(2) Cic., *ibid.*, 32 e ss. Sesto E., *M.*, IX, 139 e ss.

male e il fuoco suo tornava a confondersi col tutto, donde aveva tratto origine. Carneade dichiarava di non comprendere come mai i corpi potessero spegnersi per cessazione di calore e non per mancanza di umore o di respirazione, poichè si può morire anche per troppo calore. Il fuoco che anima ogni essere vivente non si può concepire come separato dal senso stesso, ed esso pure ha bisogno di essere nutrito, affinchè continui a mantenersi. Anche per questa ragione il fuoco non è eterno.

Se Dio è animato, sarà felice; se felice, sarà fornito di tutte le virtù, perchè non avvi alcun seguace della Stoa che ammetta essere possibile felicità senza virtù. Ora noi non possiamo attribuire a lui la prudenza, la quale è la scienza di distinguere il bene dal male, non essendo egli soggetto al male; non l'intelligenza, che serve a conoscere le cose oscure, non essendovi per lui alcuna oscurità; non la giustizia, che assegna ad ognuno il suo, poichè è una creazione del consorzio umano, come dicono gli stessi Stoici; non la fortezza, che ha modo di estrinsecarsi solo nei dolori, nelle fatiche, nei pericoli, i quali non riguardano Dio; non la continenza, che è la virtù di astenersi dalle cose più appetibili. Insomma ogni virtù presuppone in chi la esercita una imperfezione, nel superare la quale consiste appunto la sua effettuazione. E poichè, sempre secondo la dottrina stoica, non vi è alcuna via di mezzo tra la virtù e il vizio, Dio avrà necessariamente tutti i vizî opposti alle virtù indicate e alle rimanenti (1). Gli dei nella filosofia stoica non sono quindi migliori di quelli dei Sirii, che adorano i pesci; degli Egiziani, che prestano un culto quasi ad ogni specie di bestie, ai buoi, ai cavalli, agli sparvieri, ai cani, ai gatti, ecc., e di quelli concepiti dal popolo ignorante, che divinizzò molti uomini con virtù e vizî (2).

(1) Sesto E., *M.*, IX, 152-175. — Cic., *ibid.*, 38.

(2) Già Aristotele aveva intuita la contraddizione in cui si cadeva, attribuendo a Dio una virtù.

Zenone, Cleante e Crisippo, mossi dall'empirismo della loro filosofia del linguaggio, secondo la quale le parole erano una fedele espressione delle qualità e dell'essenza dei reali corrispondenti, avevano cercato l'etimologia dei nomi delle divinità popolari, per ispiegare il valore di ognuna; Saturno è chiamato con tal nome *quia se saturat annis*; Mavorte o Marte, *quia magna vertit*; Minerva, *quia minuit aut quia minatur*; Venus, *quia venit ad omnia* (1) ecc.. Ora, tralasciando che di molti vocaboli non potranno dare una spiegazione, gli Stoici stessi debbono confessare che altro è la realtà, altro è l'opinione degli uomini; poichè quelli che si chiamano dei sono la natura delle cose, non la figura degli dei (2). Se poi gli dei sono cose e parti della natura, come Nettuno è il mare e Cerere la terra, non si può non solo comprendere, ma neppure sospettare come il mare e la terra siano dotati d'intelligenza, e come non abbiano avuto un principio e non siano quindi eterni. Gli Stoici cadono adunque in una infinità di contraddizioni quando vogliono attribuire a Dio le qualità di corporeo, di animato, d'immortale, di eterno, perchè queste non sono altro che una amplificazione delle qualità proprie dell'uomo, le quali, trasportate nel concetto della divinità, lo rendono impossibile e ne distruggono l'essenza.

§ 6. — Sostengono gli Stoici che gli dei governano il mondo e si prendono grande cura degli uomini, come mostra il fatto di averli dotati della ragione. Ma la ragione può essere tanto un bene quanto un male, poichè può essere usata come a beneficio, così a danno nostro e altrui. Nella vita pri-

(1) Cic., *De nat. de.*, III, 62.

(2) *Ibid.*, 63: « Illud profecto confitemini, longe aliter se rem habere atque hominum opinio sit: eos enim, qui di appellantur, rerum naturas esse, non figuras deorum ».

vata, nella pubblica, in pace, in guerra essa è il mezzo più efficace per commettere gravi scelleraggini, per le quali non raramente gli uomini appaiono più crudeli delle stesse belve. Carneade dimostrava la verità della sua affermazione con una moltiplicità di esempi di uomini e donne famose, che si valsero del loro ingegno per commettere atrocissimi delitti, e soleva citare molti passi di tragici greci, essendo esperto conoscitore della letteratura. E come è meglio non dare del vino agli ammalati, perchè raramente torna loro a vantaggio e spesso a danno, così sarebbe forse stato cosa migliore che l'uman genere non possedesse l'attività cogitativa, l'acume, la perspicacia, la ragione insomma, perchè questa è funesta a molti e salutare soltanto a pochi. Perciò, se gli dei col dare agli uomini la ragione hanno inteso di provvedere alla loro felicità, hanno provveduto solamente per coloro ai quali la diedero buona; e siccome costoro sono assai pochi, e non si può ammettere che abbiano pensato solamente a un così piccolo numero d'uomini, è forza riconoscere che non hanno pensato alla felicità di nessuno. Non è dunque vero che l'uomo sia stato oggetto di cure speciali per parte degli dei, perchè da essi ha ricevuto la facoltà raziocinativa (1).

Rispondevano gli Stoici: Non è colpa degli dei se gli uomini usano in modo perverso delle ottime attitudini loro donate, alla stessa maniera che non si può dire che abbiano ricevuto nessun beneficio dai padri quelli che fanno un cattivo uso del patrimonio ereditato (2). E Carneade: I patrimoni si lasciano in eredità con speranza di fare del bene, ma noi uomini possiamo anche andare errati: ma può un Dio ingannarsi? Queste sono finzioni poetiche; ma noi vogliamo essere filosofi, autori di cose, non di favole. Gli dei, che non possono ignorare di quanto male è

(1) Cic., *ibid.*, 65 e ss.
(2) Cic., *ibid.* 76 e s.

causa la ragione, se loro stesse a cuore la felicità degli uomini, non avrebbero dovuto loro donarla. Se poi essi hanno cura del governo dell'umanità, dovrebbero rendere tutti gli uomini buoni, o almeno far sì che la virtù non rimanga senza premio. L'esperienza giornaliera e la storia dimostrano che nel mondo trionfa assai spesso il principio contrario, e mancherebbe il tempo se si volessero raccontare tutte le disgrazie toccate ai buoni e le fortune capitate agl'improbi. Quanti tiranni e vessatori di popoli non furono padroni per lunghi anni di potenti e ricche città! Quanti predoni e malfattori non isfuggirono ad una giusta punizione! A buon diritto e opportunamente, secondo Carneade, Diogene cinico metteva innanzi per mostrare la non esistenza della giustizia divina l'esempio del predone Arpalo, che aveva vissuto per lungo tempo assai fortunato e felice. Anche Dionisio tiranno di Siracusa, dopo aver spogliato un tempio, mentre navigava verso la sua città con vento assai propizio, disse ridendo: « Vedete, o amici, quale favorevole navigazione viene concessa dagli dei immortali ai sacrileghi! (1) » Ora, nè Giove olimpio percosse costui col fulmine, nè Esculapio lo fece morire di lunga e penosa malattia; invece spirò tranquillamente nel suo letto, e quel potere, che aveva acquistato con tante scelleratezze, tramandò al figlio come giusta e legittima eredità.

È egli ragionevole di ringraziare gli dei per i beni esterni, quali sono la salute, la ricchezza, gli onori, e non riconoscere invece da essi i beni interni, la sapienza, la giustizia, la temperanza? È comune credenza degli uomini che la fortuna si debba impetrare dagli dei e la sapienza si debba acquistare da sè. Questo dà diritto a supporre ch'essi non ci forniscono nè questa, nè quella, e che gli eventi risguardanti la nostra

(1) Cic., *De nat. de.*, III, 83.

vita si svolgono del tutto indipendentemente da loro. Gli dei sarebbero poi assai ingiusti se, come spiegavano gli Stoici, quando non punivano il delinquente, facevano cadere la pena su i suoi discendenti. Non si sa invero se siano stati i poeti a infondere negli Stoici principii così falsi, oppure se costoro li abbiano insegnati a quelli; poichè gli uni e gli altri dicono in proposito le medesime cose strane e assurde. Quale città stabilirebbe per legge di punire i figli o i nipoti di colui che, avendo commesso un delitto, sia riuscito a sottrarsi alla pena? Concludendo, il Dio degli Stoici o non ha coscienza del suo potere, o trascura le cose umane, o non è capace di giudicare che cosa sia il vero bene.

Non è poi conforme all'esperienza l'opinione degli avversari, che gli dei non si curano degli uomini in particolare, ma solamente del benessere generale dell'umanità. Imperocchè la storia delle nazioni e delle città attesta chiaramente che queste pure sono governate senza giustizia e ragionevolezza. Non potevano gli dei impedire la distruzione di Cartagine e di Corinto, di queste due splendide città, che avevano tanta importanza marittima (1)? Dio può, secondo la Stoa, produrre tutto ciò che vuole e senza alcuna fatica mutare e trasformare le parti dell'universo, a quella stessa maniera che l'uomo per mezzo della volontà e dell'intelligenza è capace di muovere, senza alcun impedimento e difficoltà, le membra del suo corpo. E questa non è per gli Stoici una credenza superstiziosa e irragionevole, sibbene una derivazione di tutta la loro concezione del mondo; poichè la materia, dalla quale e nella quale si formano tutte le cose, è dotata di flessibilità e mutevolezza, cosicchè è suscettiva di assumere qualsiasi forma e di convertirsi lì per lì in qualsiasi oggetto per opera

(1) Cic., *ibid.*, 91 e s.

della provvidenza divina, suprema moderatrice e governatrice del mondo. Ora, poichè lo sviluppo storico degli avvenimenti e il governo che si fa del mondo conferiscono di più all'infelicità che alla felicità del genere umano, è forza riconoscere che la provvidenza divina o trascura le cose umane, o non sa che sia il bene nè degli individui, nè delle città, nè delle nazioni. Stando così le cose, gli Stoici potrebbero anche accettare gli dei oziosi, che si adoravano nel Giardino (1).

§ 7. — Carneade, come abbiamo avuto occasione di notare, combattè il dommatismo di tutte le scuole, mentre i suoi antecessori avevano preso di mira solamente quello della Stoa. Possiamo quindi ragionevolmente attribuire a lui le obbiezioni che Sesto Empirico muove alle concezioni religiose di alcuni filosofi greci, i quali non avevano avuto l'importanza di quella di uno Zenone o di un Epicuro, giacchè si trovano esposte insieme con altre, che sono dall'autore esplicitamente dichiarate di origine carneadea. Del resto nella polemica intorno alla divinità difficilmente avrebbero i Pirronisti potuto trovare nuove argomentazioni, stante l'ampiezza, con cui avevano trattata la questione i Nuovi Accademici.

Vi ha chi crede che alcuni legislatori abbiano insegnata alla moltitudine la religione e comunicata la nozione della divinità, onde poterla più facilmente governare e tenere soggetta. Questi filosofi sono ben lontani dal fornire una spiegazione del nascimento dell'idea di Dio e si avvolgono in un'assurda petizione di principio; poichè, da quale idea diretti poterono quegli uomini prudenti venire nell'opinione che esistevano gli dei? Donde mai ha potuto sorgere nella loro mente tale nozione, o da chi venne a loro trasmessa (2)? Nello stesso circolo vi-

(1) Cic., *ibid.*, 93.
(2) Sesto E., *M.*, IX, 30 e 31.

zioso versano quelli, i quali derivarono la divinità dall'adorazione di principi e capitani potenti dopo che furono morti; poichè, se è vero che molti uomini furono dopo la morte collocati nel numero degli dei, egli è pur vero che molti potenti furono adorati in vita e disprezzati dopo, e bisognava sempre avere dentro di sè la nozione della divinità per poterla applicare ad alcuni di essi (1). Prodico di Ceo poi disse che gli antichi avevano divinizzato il sole, la luna, i fiumi, i ruscelli e tutte quelle altre cose che erano stimate utili per la vita degli uomini; ma costui non ha riflettuto alla stoltezza che si veniva ad attribuire agli antichi; poichè, movendo da questo punto di vista, gli uomini avrebbero dovuto divinizzare il vino, la carne e tutte quelle altre cose che essi distruggono per il loro bene; inoltre sarebbero da concepirsi come dei gli uomini, e principalmente i filosofi, perchè questi giovano più di tutti gli altri; gli animali domestici, i mobili, i vasi e in ultimo tutto ciò che vi è di più umile e di abbietto; il che sarebbe cosa veramente ridicola (2).

§ 8. — Il secondo libro dell'opera di Cicerone intorno alla divinazione contiene la confutazione, che Carneade faceva della mantica stoica nella sua scuola (3).

Qual'è l'oggetto intorno a cui versa la divinazione tanto decantata dagli Stoici? Può essa occuparsi delle cose sensibili? No, certamente; perchè non varrebbe a farci conoscere i colori, i sapori, i suoni in tutte le loro varietà, in una maniera migliore dei sensi. Essa non giova per le arti; imperocchè, quando una persona è ammalata, noi mandiamo pel medico e non per l'aruspice, e quando vogliamo apprendere a

(1) Sesto E., *M.*, IX, 34 e 35.
(2) Sesto E., *M.*, IX, 39-41; Cic., *De nat. de.*, I, 118 e ss.
(3) Vedi retro cap. I, art. II, sez. 6ª.

sonare il flauto o la cetra ricorriamo ai musici e non ai vati; e così tutte le altre discipline non possono essere sostituite dalla divinazione. Di fatto potrebbe essa insegnarci quali sono le leggi che governano i movimenti del sole, della luna, delle stelle? Se il sole è maggiore della terra? Se la luna splende di luce propria o di luce riflessa? Saprebbe risolvere le questioni matematiche e geometriche? Chi andrebbe da un indovino per sapere che cosa è bene, che cosa è male; che metodo di vita bisogna tenere coi genitori, coi fratelli, cogli amici; che uso bisogna fare del danaro, del potere, dell'onore; quale sia l'origine del mondo e delle cose; se vi sia un sol mondo o più; in che maniera devonsi risolvere i sofismi, lo pseudomeno o il sorite; quali siano le leggi migliori, la miglior forma di governo, i migliori costumi? Ognuna di queste discipline richiede cognizioni e attitudini speciali, le quali sono possedute solamente dai competenti nella materia. Ma se gl'indovini non hanno un campo proprio di conoscenza e di abilità, per essi non vi è posto a questo mondo; dunque non esiste la divinazione (1).

Ma, obbiettavano gli Stoici, esiste un campo, dove può esercitarsi l'arte divinatoria e nessun'altra; e questo è la predizione e il presentimento degli avvenimenti fortuiti. Gli Accademici negavano pur questo. In un certo senso, secondo loro, tutte le arti e tutte le scienze riguardano il futuro e cercano di prevederlo. Se ciò che viene predetto è realmente fortuito e soggetto al dominio della volubile fortuna, come mai si può presentire e predire? Anche il medico prevede coll'intelligenza l'aggravarsi della malattia, il capitano le insidie, il nocchiere le procelle, e tuttavia spesso s'ingannano; a più forte ragione dovranno cadere in errore coloro i quali, o dalle

(1) CIC., *De nat. de.*, II, 9-12.

viscere degli animali, o dal volo degli uccelli, o dai sogni, pretendono di indovinare il futuro. Nulla è tanto contrario alla ragione umana quanto il caso, poichè neppure Dio può prevederlo. Infatti se lo prevedesse, non sarebbe più un caso; se poi tutte le cose che accadono sono determinate fin dall'eternità da una necessità fatale, non esiste più la fortuna; e se non esiste la fortuna, non esiste la divinazione (1).

L'utilità della mantica è addirittura inconciliabile colla dottrina stoica del fato, piena di pregiudizi e di superstizioni da vecchierella. Se tutto è soggetto al fato, a che giova conoscere il futuro, dal momento che questo è determinato in tutte le sue manifestazioni? Quali ammaestramenti potrà ricavare l'uomo da essa e quali norme di maggiore prudenza? Egli certo non potrà imparare a rimovere la disgrazia che pende sul suo capo. La distruzione di Troia, se fosse stata conosciuta da Priamo fin dalla sua giovinezza, non avrebbe portato nessun giovamento; anzi avrebbe fatto passare a lui una vita piena di amarezze. Gli Stoici, comprendendo la forza della obbiezione, osservavano che coll'arte divinatoria si potevano almeno rendere meno gravi le sciagure future. Ma anche questo non è ammissibile; poichè ciò che è stabilito dalla sorte è superiore allo stesso Giove, il quale, come si legge in Omero, si lamentò di non aver potuto togliere alla morte, stabilita dal fato, il figlio Sarpedone. In breve, gli avvenimenti si svolgono o casualmente, o necessariamente; nel primo caso la divinazione non è possibile, perchè ciò che è soggetto al caso non si può prevedere; nel secondo neppure, perchè la divinazione è stata definita dagli Stoici la scienza di conoscere le cose fortuite (2). Un'altra definizione davano essi della mantica chiamandola la scienza di contemplare e interpretare i segni, che

(1) Cic., *De divinat.*, II, 13-19.
(2) Cic., *ibid.*, 20-26.

vengono dati dagli dei agli uomini. Questa pure era implicitamente distrutta dalle argomentazioni di Carneade contro la divinità (1).

Tutte queste obbiezioni valgono contro l'ammissibilità dell'arte divinatoria in generale.

§ 9. — Vi erano due specie di mantiche nella filosofia della Stoa; una era un prodotto dell'arte, l'altra della natura. La prima si fondava in parte sopra congetture individuali e in parte sopra un'osservazione regolata da norme fisse. Essa dirigeva il suo studio alle viscere degli animali, ai fulmini, ai prodigi, ai sogni e ai presagi, dai quali gli aruspici e gli auguri traevano giudizi sull'avvenire. La seconda proveniva da una inspirazione della mente, o dai sogni e si compieva dietro impulso di forze naturali e sconosciute.

Ma qual fede possono meritare le predizioni degli aruspici? Donde hanno essi imparata quest'arte? Da quali indizi essi inferiscono i buoni o i cattivi eventi, la prospera o l'avversa fortuna? Se nelle viscere stesse degli animali vi fossero qualità speciali, su cui fondare, per un rapporto d'inerenza causale, la predizione dell'avvenire, gli aruspici di ogni nazione dovrebbero trovarsi fra loro d'accordo. Al contrario gli etruschi, gli elei, gli egiziani, i cartaginesi fanno interpretazioni e seguono norme diverse; il che vuol dire che la loro arte è una invenzione ciarlatanesca. Altri vogliono predire il futuro dai fenomeni naturali; ma non essendovi alcun legame fra il segno e la cosa significata, segue che pur questa disciplina, che s'insegna assai nelle scuole, è falsa. Gli Stoici avevano scritto molti libri in favore della mantica (2) e la sostenevano con una infinità di esempi, ai quali la mag-

(1) Sesto E., *M.*, IX, 132.
(2) Vedi retro cap. I, art. II, sez. 6ª, § 2.

gioranza degli uomini prestava fede. Dall'indole degl'intestini, dalle pioggie, dal fuoco solevano presagire pericoli, eredità, disgrazie. Ma, domandava Carneade, se dalle viscere si può argomentare che io diventerò assai più ricco, ne viene che le viscere sono in rapporto colle condizioni sociali e che il mio guadagno è contenuto nella natura delle cose. Ma non si vergognano i fisici di sostenere queste assurdità? Sono essi discorsi di filosofi, che devono cercare le cagioni delle cose senza affidarsi alle superstizioni volgari?

Gli Accademici non negavano che gli avvenimenti naturali fossero tutti fra loro in una certa relazione; concedevano agli Stoici che il mutamento della stagione, le fasi della luna, il caldo e il freddo avessero una influenza sopra le condizioni di alcuni animali e sopra la vita organica delle piante; ma li sfidavano però a dimostrare che alcuno di questi fenomeni potesse avere un rapporto qualsiasi con fatti di natura sociale, come una eredità, o una perdita di danaro, fatti che dipendevano dall'arbitrio umano.

Ma più strane ancora sono altre teorie, che i capi della Stoa avevano sostenuto intorno alla divinazione. Alcuni di essi dicevano che alla scelta della vittima presiedeva una certa forza divina, che emanava da tutto il mondo, e che quando uno stava per sacrificare, avvenivano nelle viscere certe trasformazioni, in forza delle quali comparivano o scomparivano alcune parti di esse, poichè tutto obbedisce ad un nume. Sarebbe pur la bella cosa, esclama Carneade, che questo Dio degli Stoici, pel quale nulla è ineffettuabile, avesse incominciato col rendere loro più saggi, sì che avessero una buona volta a cessare di prestar fede a tante ridicole superstizioni! Come è mai possibile che improvvisamente un vitello, se è immolato da un aruspice, appaia col fegato senza capo, e se da un altro, col capo? Succede poi spesse volte

che, immolando successivamente due vittime, una si presenti con segni che annunciano disgrazia, l'altra fortuna. Ma come mai gli dei in così breve tempo si sono placati (1)? Le stesse osservazioni si fanno contro quegli aruspici, i quali pretendono predire il futuro coll'osservazione dei fulmini e di quei fatti che avvengono fuori dell'ordine normale delle cose. Del resto si conoscono molti capitani, i quali operarono contrariamente ai responsi degli aruspici ed ebbero fortuna; il che basterebbe a smentire l'efficacia e la verità dell'arte divinatoria.

Si vuole che gli dei si valgano di questi segni per annunciare agli uomini le disgrazie. Ma perchè gli dei immortali ci mandano segni, che noi non possiamo comprendere senza interpreti e che a nulla ci giovano, perchè non possiamo sfuggire alle sciagure annunciate? Gli uomini probi non annunciano agli amici quelle disgrazie, che non si possono evitare, nè i medici rendono nota agli ammalati la morte, che loro sovrasta. Se gli dei avessero intenzione di darci utili ammaestramenti, ci parlerebbero chiaramente, o tralascerebbero di turbare la tranquillità dell'animo nostro con oscuri annunci. È invero una grande stoltezza attribuire agli dei quei fatti, che sono prodotti o dalla natura, o dal caso e tralasciare di indagarne le cagioni naturali (2). Anche i fenomeni più strani possono avere una ragione di essere nella natura; perciò di tutto si ricerchi la causa, e se anche non si trova, non bisogna lasciarsi spaventare nè da una scossa della terra, nè da una pioggia di pietre o di sangue, nè dallo scomparire di una stella, nè dall'apparire di fuochi nell'aria. Questi fenomeni sembrano essere estranei all'ordine normale delle cose, perchè

(1) Cic., *De divinat.*, II, 28-36.

(2) Cic., *ibid.*, 54 e 55: « Quas autem res tum natura, tum casus adfert, magna stultitia est earum rerum deos facere effectores, causas rerum non quaerere ».

non vengono studiati colla dovuta tranquillità, o sono percipiti in uno stato di animo agitato. La novità loro dipende unicamente dall'ignoranza in cui noi ci troviamo rispetto alle leggi della natura. Niente può accadere e niente accade senza una causa (1). Se si credesse un portento tutto ciò che avviene raramente, bisognerebbe dire che il più grande portento è l'uomo sapiente; giacchè vi sono più mule che abbiano partorito, che non uomini sapienti.

L'arte di prevedere il futuro per mezzo della sorte è tutto un inganno, trovato a scopo di lucro, o per effetto di superstizione e di errore; ma contro essa valgono le ragioni fin qui dette per l'arte divinatoria degli aruspici e non v'è più persona istruita che vi presti fede. Dalle obbiezioni che Carneade aveva indirizzate a questo genere di vaticinazione appare assai chiaramente che al suo tempo una profonda trasformazione andava effettuandosi nella coscienza religiosa del popolo greco. Era il trionfo della filosofia sulla superstiziosa credenza del volgo e dei poeti.

Contro l'astrologia de'Caldei, i quali dai movimenti e dalle congiunzioni delle stelle solevano predire le disposizioni intellettuali e fisiche e i fatti della vita del bambino nascente,

(1) Cic., *ibid.*, 61: « An vero illa nos terrent, si quando aliqua portentuosa aut ex pecude aut ex homine nata dicuntur? quorum omnium, ne sim longior, una ratio est. Quidquid enim oritur, qualecumque est, causam habeat a natura necesse est, ut etiam si praeter consuetudinem exstiterit, praeter naturam tamen non possit exsistere. Causam igitur investigato in re nova atque admirabili, si poteris. Si nullam reperies, illud tamen exploratum habeto, nihil fieri potuisse sine causa, eumque terrorem, quem tibi rei novitas attulerit, naturae ratione depellito. Ita te nec terrae fremitus nec caeli discessus nec lapideus aut sanguineus imber nec traiectio stellae nec faces visae terrebunt. Quorum omnium causas si a Chrysippo quaeram, ipse ille divinationis auctor numquam illa dicet facta fortuito naturalemque rationem omnium reddet. Nihil enim fieri sine causa potest nec quidquam fit, quod fieri non potest,

invocava Carneade l'autorità di Eudosso, scolaro di Platone, il quale ne aveva già mostrata l'assurdità. Ma gli Stoici lodavano ancora e accettavano quest'arte. Carneade negava che vi potesse essere, secondo ragione, un rapporto di causa fra quei lontani fenomeni celesti e il nascimento di un bambino. A questa dottrina, destituita di un fondamento razionale, ne contrappose un'altra, la quale attribuiva ai genitori una parte notevole della natura dei figli, dottrina che trovò una conferma ai nostri tempi nella legge dell'ereditarietà. Forse Carneade ricordava quanto in proposito era stato scritto da Platone e assai più da Aristotele nel libro intorno alla generazione (1). E a difenderla adduceva moltissimi esempi di gemelli e di fanciulli, nati nello stesso momento e sotto l'influsso dei medesimi astri, che tuttavia ebbero una vita assai differente. Forse che tutti coloro, i quali caddero in una stessa battaglia, nacquero sotto una medesima stella? E quanti, forniti di mente e di cuore assai diverso, non sono nati nelle stesse condizioni? Vi è un solo Omero; ma quanti non saranno nati contemporaneamente a lui, o mentre gli astri avevano la stessa posizione? Carneade aveva compreso che questa teoria veniva a distruggere il libero arbitrio e fece ogni sforzo

Nec, si id factum est, quod potuit fieri, portentum debet videri. Nulla igitur portenta sunt. Nam si, quod raro fit, id portentum putandum est, sapientem esse portentum est. Saepius enim mulam peperisse arbitror quam sapientem fuisse. Illa igitur ratio concluditur, nec id, quod non potuerit fieri, factum umquam esse, nec, quod potuerit, id portentum esse: ita omnino nullum esse portentum ».

(1) Cic., *ibid.*, II, 94: Quod non intelligunt seminum vim, quae ad gignendum procreandumque plurimum valeat, funditus tolli mediocris erroris est? Quis enim non videt et formas et mores et plerosque status ac motus effingere a parentibus liberos? quod non contingeret, si haec non vis et natura gignentium efficeret, sed temperatio lunae caelique moderatio.

per dimostrarne l'infondatezza (1). La sua veduta acquistò dei sostenitori perfino nel seno della scuola stoica, giacchè Panezio di Rodi, il successore di Antipatro di Tarso nella direzione di quella, prese ad impugnare la verità dell'astrologia.

§ 10. — Rimaneva la divinazione naturale, che trovava difensori anche tra i Peripatetici. Si ammetteva nella mente dell'uomo una specie di oracolo, dal quale, quando l'animo era invaso da un furore divino, o nel sonno era abbandonato ad un meccanismo psichico, si presagivano le cose future. Era una divinazione spontanea e libera. Crisippo, Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso ragionavano in questo modo: Se vi sono dei e non annunciano agli uomini il futuro, o non amano gli uomini, o ignorano l'avvenire, o stimano che non interessa agli uomini di conoscerlo, o credono che non sia proprio della maestà divina l'annunciarlo, o non lo possono significare. Ma queste supposizioni contraddicono alle qualità degli dei; dunque gli dei ci significano il futuro ed esiste l'arte divinatoria. I dialettici della Stoa, secondo Carneade, movevano in questo ragionamento da premesse nè universalmente riconosciute, nè valide a sostenere la loro conclusione. Infatti la benevolenza degli dei verso gli uomini è negata recisamente della scuola di Epicuro; la prescienza divina fu impugnata da molti filosofi; l'utilità di conoscere il futuro è pure assai discutibile, come è discutibile che non sia indegno della maestà divina penetrare collo sguardo in ogni casa per conoscere i bisogni di ciascuno. Del resto l'esistenza degli dei non include che debbano annunciare il futuro, nè che per annunciarlo insegnino agli uomini la scienza divinatoria. Tutto il ragionamento posa sopra premesse false e non dimostrate. Per sostenere la sua tesi, Crisippo aveva raccolto

(1) Cic., *ibid.*, 87-100.

in un libro un grande numero di responsi di oracoli. Carneade sottopose quello scritto a un esame acuto e dimostrò che parte di essi erano riusciti veri per caso, parte erano completamente falsi. Citò l'esempio di sacerdotesse, che, nell'esercizio del loro sacro ufficio, parteggiavano per questo o quel monarca, che le avesse ben pagate, indicando fra le altre la Pizia, accusata da Demostene di φιλιππίζειν; accennò alla incredulità dei contemporanei, che andava sempre più aumentando, mentre il numero degli oracoli era in continua decrescenza (1).

Nè diverso è l'errore della mantica che si pretende derivare dai sogni. È un fatto incontrastabile che alcuni di questi sono veri ed altri falsi; manca quindi un carattere distintivo, e non possiamo affidarci ad essi per la conoscenza del futuro, a quel modo che non siamo soliti prestare fede a colui che sia stato qualche volta trovato bugiardo. Nè ragionevolmente noi possiamo scoprire un rapporto causale qualsiasi tra il fatto interno del sognare e ciò che dovrebbe accadere domani o più innanzi; lo spirito adunque sognando non presagisce il futuro, nè forma una creazione, nè è mosso a sognare da Dio. Se Dio dirigesse i sogni a nostro vantaggio, non dovrebbero essere così oscuri da abbisognare di un interprete speciale per comprenderli; e poi non v'è una ragione plausibile, per cui esso parli a noi piuttosto durante il sonno che nella veglia. Sarebbe stata cosa molto più benefica se ci avesse donata una facoltà percettiva più chiara, invece di parlarci oscuramente, quando i sensi sono assopiti. Certamente il fenomeno del sogno presenta molte oscurità, ma è molto più degno di un filosofo spiegarlo naturalmente, coll'ammettere che l'animo assai agitato creda di vedere, dormendo, ciò che aveva percepito nella veglia, che col supporre che gli dei gettino negli uomini certe percezioni oscure;

(1) Cic., *ibid.*, 101-118.

perciò anche questa specie di divinazione è da giudicarsi falsa, come le altre (1).

§ 11. — Nell'esposizione della filosofia fisica accademica dovrebbe avere posto la polemica contro la Stoa intorno al fato; ma, poichè Carneade non si limitò a rilevare le contraddizioni in cui si avvolgevano gli avversari, e oppose al loro determinismo assoluto una dottrina positiva, analizzando con molta profondità l'idea di causa, distinguendo con esattezza causalità da successione e sostenendo con viva eloquenza la teoria della libertà umana, intendiamo esporla nella seconda parte del lavoro, insieme colle altre vedute positive messe innanzi dai Nuovi Accademici.

Sorge però qui naturale una domanda, alla quale è d'uopo rispondere subito, affinchè dalle cose esposte altri non si formi una concezione falsa intorno alla vita spirituale dei Nuovi Accademici: Se Carneade combattè l'esistenza degli dei, come mai poteva rimanere alla direzione di una società, che aveva un carattere religioso, venerava le muse, celebrava sacrifizi e feste in onore di Apollo? Poteva un successore di Platone, che ebbe un concetto purissimo della divinità, beffarsi di essa, sostenere l'ateismo, insegnare in quella scuola che era universalmente giudicata la custode del santo e del giusto, come

(1) Cic., *De divinat.*, II, 139 e ss.: « Animorum est ea vis eaque natura, ut vigeant vigilantes nullo adventicio pulsu, sed suo motu incredibili quadam celeritate. Hi quum sustinentur membris et corpore et sensibus, omnia certiora cernunt, cogitant, sentiunt. Quum autem haec subtracta sunt desertusque animus languore corporis, tum agitatur ipse per sese. Itaque in eo et formae versantur et actiones, et multa audiri, multa dici videntur. Haec scilicet in imbecillo remissoque animo multa omnibus modis confusa et variata versantur, maximeque reliquiae earum rerum moventur in animis et agitantur, de quibus vigilantes aut cogitavimus aut egimus ».

appare anche dalla lotta costantemente sostenuta alcuni secoli più tardi contro il Cristianesimo, in un tempo, nel quale tutte le altre società filosofiche erano sciolte e il culto degli dei antichi si riteneva delitto? Intendiamoci bene.

Carneade non impugnava le conclusioni degli Stoici, ma le premesse e la validità dei loro ragionamenti. Egli era ben lontano dal fare l'apologia dell'ateismo e dal calpestare le tradizioni religiose della sua scuola. Sesto Empirico e Cicerone ripetutamente insistono sulla religiosità dei Nuovi Accademici, i quali avevano per consuetudine di non mai assentire alle teorie proclamate dai dommatici, sibbene di ricercare tutti gli argomenti che si potevano addurre per difendere o per impugnare qualsiasi veduta, senza mai imporre agli altri il proprio parere e lasciando piena libertà di scegliere per ciò che sembrava più verosimile. Il dommatizzare nella Stoa e nel Giardino aveva assunto l'aspetto di una vera licenza (1), e se gli Accademici non si fossero opposti, ne sarebbe venuto un grave detrimento alla scienza; imperochè nulla in ogni tempo e presso qualsiasi popolo è più rovinoso per il progresso di questa che il dommatismo, il quale rende anguste le menti, uccide lo spirito indagativo, e facendo credere che ormai sia stato descritto a fondo l'universo, condanna le menti all'immobilità e conseguentemente al regresso.

La teologia di Carneade è negativa, se viene considerata in confronto alle dottrine dommatiche dominanti in quel tempo nelle scuole; ma se si giudica in rapporto a tutta la civiltà e alla religione greca, è positiva. Imperocchè gli Stoici avevano voluto dare un fondamento filosofico alle concezioni religiose dei poeti ellenici e alle credenze popolari; Carneade, forse giovandosi della critica che Senofane di Co-

(1) Cic., *De divin.*, II, 150.

lofone aveva fatto nelle sue poesie all'antropomorfismo e alla mitologia di Omero ed Esiodo, respinse la verità di quei ragionamenti e volle che si credesse alla divinità per sentimento, per tradizione, per rispetto verso gli antenati, per ubbidienza alle leggi e non per dimostrazione scientifica; anzi pare che il sentimento del divino fosse in lui vivo e profondo (1).

La critica della teologia stoica doveva presentare a Carneade maggiori difficoltà che non quella di Epicuro, il quale, in fondo dell'animo non troppo persuaso dell'esistenza degli dei, non aveva osato dichiararsi ateo per non andare incontro all'odio popolare; ond'è che la sua dottrina conteneva in sè elementi contradditorî, che facilmente potevano essere rilevati. Tutta la fisica degli Stoici invece formava un sistema d'idee disposte e ordinate con finezza di mente e perfezione di disegno; così che occorreva una mente acuta e spregiudicata per scoprirne i punti deboli.

(1) Cic., *De nat. de.*, III, 9: Sed quia non confidebas tam esse id perspicuum quam tu velles, propterea multis argumentis deos esse docere voluisti. Mihi enim unum sat erat ita nobis maiores nostros tradidisse. Sed tu auctoritates contemnis, ratione pugnas.

Ibid. 64: Omnis igitur talis a philosophis pellatur error, ut, quum de dis immortalibus disputemus, dicamus digna dis immortalibus, de quibus habeo ipse quod sentiam, non habeo autem quod tibi adsentiar. Neptunum esse dicis animum cum intelligentia per mare pertinentem, idem de Cerere. Istam autem intelligentiam aut maris aut terrae non modo comprehendere animo, sed ne suspicione quidem possum attingere. Itaque aliunde mihi quaerendum est, ut et esse deos et quales sint di discere possim, quam quales tu eos esse vis.

Ibid. 93: Haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem, sed ut intelligeretis quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet.

Alcuno potrebbe osservare che queste dichiarazioni escono dalla bocca di Cotta, il quale, sebbene accademico, come romano doveva, secondo l'idea dello scrittore, essere ossequente alla religione degli avi. Ma al § 44 del medesimo libro questi sentimenti vengono riferiti a Car-

Aggiungevasi che essa, fondata sulla finalità e sull'ordine che regna nell'universo, aveva incontrato presso i Greci molto favore, come quella che aveva saputo interpretare i sentimenti intimi del popolo e portare a chiara coscienza ciò che nei più rimaneva in uno stato d'oscurità, col dare una ragione filosofica della mitologia popolare cantata dai poeti. Lo stoicismo fu una filosofia essenzialmente pratica, la quale, ad onta delle sue asprezze e scabrosità, che aveva in parte derivate dalla scuola cinica, penetrò nel fondo del cuore greco e romano e per quasi cinque secoli rappresentò quella concezione del mondo e fornì colla sua morale agli spiriti nobili ed elevati quella autarchia e quella soddisfazione, che invano avrebbero ricercato nella troppo astratta filosofia del Peripato, o nei godimenti del Giardino (1). Arcesilao e Carneade, uomini avveduti e onesti, combatterono la scienza, ma non la virtù della Stoa, e in questa lotta essi si mostrarono animati dalla idealità del vero. Lo sviluppo assunto posteriormente dalle scienze diede ad essi ragione in molte questioni.

neade e non è dubbio quindi che scaturiscano tutti dalla medesima fonte. Ecco il passo: « Haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret — quid enim philosopho minus conveniens? —, sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret. »

Sesto E., IX, 49: τάχα γὰρ ἀσφαλέστερος παρὰ τοὺς ὡς ἑτέρως φιλοσοφοῦντας εὑρεθήσεται ὁ σκεπτικός, κατὰ μὲν τὰ πάτρια ἔθη καὶ τοὺς νόμους λέγων εἶναι θεοὺς καὶ πᾶν τὸ εἰς τὴν τούτων θρησκείαν καὶ εὐσέβειαν συντεῖνον ποιῶν, τὸ δ'ὅσον ἐπὶ τῇ φιλοσόφῳ ζητήσει μηδὲν προπετευόμενος.

Veramente qui Sesto parla degli Scettici; ma, essendo la sua disputa contro gli dei presa da un libro di Clitomaco, come abbiamo altrove dimostrato, non è improbabile che anche questo passo abbia la medesima fonte; l'accordo con Cicerone, che attribuisce esplicitamente a Carneade simile veduta, ci dà diritto a credere ciò.

Cf. Sesto E., P., III, 2: τῷ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως φαμὲν εἶναι θεοὺς καὶ σέβομεν θεοὺς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν.

(1) Stein, *Die Psychologie der Stoa*, p. 3 e s.

CONCLUSIONE

Sottopongo al giudizio del pubblico, come saggio, questa prima parte del lavoro; qualunque possa essere il risultato di esso, ho sicura coscienza che due stelle m'illuminarono nel faticoso cammino, la chiarezza e la verità. Per questo ho voluto incominciare il libro col capitolo intorno alle fonti.

Avevo prima intrapresa l'esposizione della filosofia dei Nuovi Accademici senza fare un particolare esame del valore di essa; ma molte oscurità e incertezze si affacciavano al pensiero. Non essendo pervenuti a noi gli scritti di questi filosofi e dovendo ricorrere per conoscerne le idee a testimoni che vissero in tempi assai posteriori, sorgevano naturalmente mille dubbi intorno alla fiducia che meritavano costoro, sia per la natura dei mezzi, dai quali essi alla loro volta avevano tratto profitto per conoscere lo scetticismo accademico, sia pel modo, con cui se ne erano valsi, sia infine pel loro intendimento più teoretico che storico e la poca attitudine di qualcuno di essi a comprendere e ad apprezzare equamente un tale indirizzo filosofico. Trovava pure delle contraddizioni tra i vari autori, e in questo caso a chi dovevo preferibilmente credere senza conoscere ben addentro il valore di ciascuno? Giudicai perciò dovere imposto da una perfetta veracità di fare uno studio preliminare sul valore storico di quegli antichi che avevano scritto intorno a' miei filosofi; sospesi l'esposizione della dottrina filosofica e mi diedi tutto allo studio sulle fonti

dei testimoni ; e in queste indagini lunghe e minute spesi assai tempo e sopportai fatica più grave di quanto forse parrà da quel poco che ho scritto.

Naturalmente, io mi valsi largamente degli studî filologici pubblicatisi intorno a Cicerone, Sesto Empirico, Diogene Laerzio e Numenio; anzi mirai più a conoscere e a riassumere questi nei loro risultati che a contrapporre vedute mie; l'accordo dei filolcgi fu molte volte per me il criterio di verità; tuttavia, anche in questa parte introduttiva, non feci getto della mia indipendenza di giudizio. Dopo quello studio, io acquistai idea chiara e precisa del valore de' miei autori e procedetti nell'esposizione sicuro e franco, diretto dalle norme che avevo potuto stabilire. Ed anche il lettore (voglio concedermi l'illusione di averne), visto il grado di fiducia che merita ciascuna fonte, e tenuto conto delle testimonianze che ho avuto cura di citare in ogni passo, acquisterà delle dottrine neo-accademiche una idea distinta e chiara, e saprà quanta e quale fede prestare a ciascun punto dell'esposizione. Non è solo la quantità delle cognizioni che stabilisce la bontà di una storia, ma anche la qualità di esse e lo stato, in cui deve trovarsi la mente di chi l'ha composta e di chi l'ha letta per rispetto al suo valore obbiettivo. L'indirizzo critico, che hanno preso oggigiorno tutti i rami del sapere, rende necessario uno studio propedeutico sulle fonti per ogni monografia storica. E questo studio, a mio avviso, compie, per rispetto alla storia della filosofia di quei pensatori che non lasciarono scritti, quello stesso ufficio che la critica della conoscenza compie per rispetto al sapere in genere. Esso perciò, come disse il Lotze di questa parte della filosofia, non può essere impunemente trascurato.

Non si potrebbe sufficientemente giudicare l'opportunità e l'utilità del capitolo sulle fonti solamente da questa prima parte,

nella quale sono narrate le idee di due pensatori assai illustri e aventi un indirizzo proprio. Già qui, collo stabilire la fonte della critica della teologia epicurea esposta da Cicerone, abbiamo potuto rivendicarne a Carneade il merito e dare un nuovo contributo alla storia della filosofia. Parecchi punti dubbi e controversi poterono essere discussi e ricevettero una soluzione critica in forza delle premesse stabilite anteriormente sul valore relativo dei singoli testimoni; tuttavia l'accordo di questi nell'esposizione delle idee di Arcesilao e Carneade era da aspettarsi, stante l'indirizzo determinato e reciso che i due scolarchi avevano introdotto nella scuola. Ma più innanzi, quando esporremo le idee dei seguaci di Carneade, fra i quali incomincia a rendersi più spiccata la tendenza all'eccletismo e al dommatismo, un tale accordo tra gli antichi cessa, per dare luogo a tradizioni spesso fra loro opposte, le quali non potrebbero essere discusse senza un principio superiore, sul quale fondarsi per giungere a scoprire quella che si è avvicinata di più alla verità. Allora si trarranno molto maggiori vantaggi dallo studio preliminare sulle fonti, che è il terreno neutrale, in cui la filologia e la filosofia si debbono incontrare per aiutarsi a vicenda.

Nel secondo capitolo fu raccontata la storia esterna della scuola, perchè i cenni biografici, l'indole intellettuale e morale dei pensatori, le relazioni esterne coi contemporanei ci danno ragione di molte loro idee, concorrendo sempre alla formazione di un sistema fattori individuali e generali. Si tentò di determinare con precisione l'epoca, in cui vissero i filosofi, che furono oggetto di studio; nè questa è da credersi un'inutile esteriorità. L'esatta determinazione del tempo, nel quale si escogitò una dottrina, è assai utile per ispiegare i motivi di essa e stabilire i rapporti causali che ebbe con altre. A mo' d'esempio, si dovette fondarsi sulla cronologia per confutare

la tradizione di Numenio che l'innovazione di Arcesilao sia stata prodotta da un rancore personale verso lo stoico Zenone. Parmi di avere in questa parte tralasciato nulla che fosse di qualche importanza a formare un concetto chiaro e distinto delle persone dei nostri filosofi. Il lettore, vedendo che questi fatti derivano nella maggior parte dal biografo Diogene Laerzio, del quale si è tentato determinare il valore storico, saprà anche in quale conto debbono essere tenuti.

Nel terzo capitolo ho esposto la dottrina logica e fisica, in ciò che essa presentava di più certo e determinato; vi sono però molte altre informazioni da discutere, perchè provenienti da fonti secondarie e degne di poca fede; la questione più importante è quella di sapere se lo scetticismo di Arcesilao fu sincero, cioè la schietta manifestazione del suo pensiero, oppure, come attestano alcuni, un puro mezzo per abbattere le teorie delle scuole opposte, mentre egli ai più fidi discepoli insegnava il dommatismo platonico nella sua forma genuina. Tali questioni saranno trattate nel primo capitolo della seconda parte.

Sebbene del problema logico siano state finora esposte solamente le idee fondamentali, quelle intorno a cui non sorge alcun dubbio per il valore degli autori, dai quali furono attinte e per l'accordo ch'esiste tra loro, si può essere persuasi che i Neo-accademici meritano nella storia della filosofia un posto più onorevole di quello che per lo innanzi occuparono. Essi furono dai più giudicati scettici e come tali ritenuti semplici imitatori di Pirrone e dei sofisti derisi da Socrate e da Platone. Lo scetticismo dell'Accademia, se per un rispetto è un frutto della stagione, ossia un risultamento della stanchezza generale e della mancanza di produttività filosofica del popolo ellenico, per l'altro è un segno della irrequietudine dello spirito insoddisfatto del dommatismo dei contemporanei; la moltiplicità e la serietà degli argomenti coi quali i Nuovi Accademici

seppero sostenere la loro opposizione, mostra che possedevano ancora molto vigore speculativo. I dommatici credevano che la percezione fosse una copia fedele della realtà; Arcesilao e Carneade, con quella profondità e acutezza che non si possono ritrovare in uno scettico stanco e sfiduciato, analizzarono gli errori di questa teoria della conoscenza, e col negare l'identità tra percezione e oggetto esterno, tra idea e realtà, fecero il primo passo verso il criticismo moderno. Certamente ad essi non venne in mente di spiegare questa difficoltà coll'ammettere che la percezione fosse un'associazione di elementi oggettivi e soggettivi; che l'uomo percepisce il mondo esterno applicandovi norme e leggi sue proprie, e che perciò la mente non può adeguare la realtà; tuttavia il primo passo verso questa soluzione doveva necessariamente essere la coscienza della falsità dell'empirismo grossolano seguito dagli Epicurei e dagli Stoici. I Neo-accademici furono i primi a fare questo passo, dichiarando che la percezione è sempre uno stato del soggetto, un'alterazione dell'anima, nella quale non è possibile distinguere l'oggetto dalla modificazione, e negando per conseguenza la possibilità di stabilire un criterio di verità, come avevano preteso i loro avversari.

Nella filosofia religiosa Carneade è un vero precursore delle idee moderne; le accuse che ai nostri giorni si muovono alla personalità di Dio in sostanza non differiscono da quelle da lui concepite e l'opposizione mossa da lui alla fisica stoica fu veramente liberale e feconda di nuove idee. Egli mise in chiaro le contraddizioni, in cui si cade attribuendo a Dio una persona con determinate qualità e attribuzioni, come pretendevano gli Stoici, gli Epicurei ed altri; e intuì il concetto moderno che alla divinità si può prestare fede, ma non se ne può scientificamente dimostrare l'esistenza, nè tanto meno determinare gli attributi o assumerla a spiegare i fatti della

natura; negò gli dei della scienza, ma volle che fossero conservati e onorati quelli della tradizione. Indicò il contrasto che esiste tra la virtù e l'infelicità che spesso accompagna una vita onesta; ma non fece l'apologia della disonestà. Tuttavia dalla contraddizione fra l'esigenza interiore della virtù, che gli Stoici sentivano assai profondamente, e la tendenza innata nell'uomo alla felicità, trasse argomento per negare l'esistenza di un Ente supremo, che avesse cura del mondo e degli uomini. Lo stesso contrasto, da una parte spingerà Kant a certe vedute pessimistiche intorno alla natura, che non si cura per nulla della felicità degli uomini, dall'altra servirà a lui di argomento per assorgere ai due postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, nei quali si concilii l'antinomia e trovino il loro appagamento felicità e dovere.

La necessità di ricercare le cagioni naturali dei fatti e non ricorrere all'intervento divino per la loro spiegazione, fu già da Carneade chiaramente concepita. Egli non negò l'ordine, nè la bellezza dell'universo; ma sostenne che tutta questa armonia potè essere il risultato di forze fisiche operanti senza scopo veruno. A lui però, nè a nessuno degli antichi venne in mente di affermare che un tale accordo estetico potesse avere la sua ragione di essere nelle leggi del pensiero e nella natura del soggetto percipiente; ognuno fu persuaso che la bellezza dell'universo è qualche cosa che esiste in sè. Nella dottrina della divinazione egli rappresenta il buon senso e la ragione in lotta colla superstizione volgare e sciocca. Dai suoi ragionamenti contro la mantica stoica avrebbero non poco da imparare gli odierni sostenitori dello spiritismo. L'interpretazione naturale ch' egli cerca di dare del sogno, di questo oscurissimo problema della psicologia, non fu di molto oltrepassata dalla filosofia moderna; nè la fisiologia è riuscita a insegnare molto di più positivo. Dalla

spiegazione del sogno volle infatti Carneade escludere l'elemento sovrannaturale, ed in parte precorse la teoria di alcuni moderni, che il sogno è il passato, elaborato e riprodotto confusamente e meccanicamente dallo spirito libero da ogni preoccupazione. In tale guisa venne a negare che in esso vi fosse creazione di qualche cosa di nuovo e a togliere quindi il presagio; ma nelle sue idee non v'è nulla che abbia qualche attinenza colla dottrina dell'associazione, che qualcuno vuole far incominciare da Aristotele.

Spetta a Carneade il merito di avere per il primo intuita l'opportunità di distinguere la fede dalla scienza, la credenza religiosa dal sapere scientifico. Questa divisione venne rinnovata circa dodici secoli più tardi da Averroè, che ammise una duplice verità teologica e filosofica, divisione che venne accettata dal Pomponazzi e da altri filosofi cristiani del rinascimento e che, trasformata e adattata ai nuovi tempi e alla nuova civiltà, riapparve nel sistema di Kant, il quale volle fosse separata la filosofia teoretica dalla pratica; anzi egli fu tanto convinto della necessità di questa separazione, che raccomandò vivamente nella pedagogia agli educatori di svilupparne e coltivarne il concetto nelle menti degli scolari.

Prima di finire pare cosa opportuna dare un'idea sommaria della materia che sarà contenuta nel secondo volume.

Dopo avere discusse alcune informazioni di secondaria importanza intorno alle dottrine negative dei Neo-accademici, si passerà all'esposizione delle loro vedute positive, le quali però sono sempre da loro presentate non come certe, ma verosimili.

Lo scopo supremo di ogni scuola a quel tempo era di trovare principii, i quali dessero una guida sicura per l'operare. I Greci avevano visto in poco tempo formarsi un grande impero, estendersi largamente e sottoporre in breve molte e ricche nazioni;

essi sicuramente nutrirono per un certo tempo la speranza che la razza ellenica fosse destinata a reggere le sorti del mondo e a diffondere ovunque la sua civiltà. E in questa patriottica idea dovevano tanto più fortemente confermarsi, perchè la potenza di Alessandro il Grande conseguì il suo apice quando la scienza in Atene era pervenuta con Platone e Aristotele ad un'altezza tale, che mai nessun popolo aveva raggiunto, nè sperato di raggiungere. Ma poi la morte di un uomo bastò a sfasciare il grande impero e a far svanire la speranza di un predominio politico universale. L'individualismo, proprio del greco, causa di tanti beni e di tanti mali, che di fronte al grande avvenimento era in gran parte scomparso immedesimandosi nella coscienza nazionale, risorge più forte che mai; il cittadino greco si chiude in iscuole, nelle quali non si tentano più problemi, che siano una continuazione della dottrina platonica delle idee o della astratta filosofia peripatetica; ma si cerca una norma per la vita. A questa universale esigenza del tempo non avrebbero potuto gli Accademici soddisfare, se si fossero limitati semplicemente a impugnare le dottrine avversarie. Era naturale che venissero condotti alla concezione di dottrine positive; e una di queste incomincia già a sorgere per opera di Carneade nella fisica, coll'opporre al fatalismo stoico la teoria del libero arbitrio. Nella filosofia pratica poi l'εὔλογον di Arcesilao e il πίθανον di Carneade costituiscono due teorie che offrono agli uomini una regola, almeno verosimile, per l'operare.

Riconosciuta la sensazione insufficiente a fornire all'uomo un criterio di verità valevole per le azioni, col πίθανον si viene a introdurre nella conoscenza un elemento razionale, che è un criterio relativo, tuttavia bastevole per la vita pratica, la quale non ha bisogno di conoscere l'assoluto. Ora, mentre nella logica e nella fisica i Nuovi Accademici guardano più innanzi di quello che essi stessi abbiano creduto, nell'etica sono figli del tempo.

Esposta nella sua integrità la dottrina dei due più grandi scolarchi, si cercherà di stabilire se è vero, come sostenne ultimamente l'Hirzel, che dopo la morte di Carneade i suoi scolari si divisero in due fazioni, una delle quali voleva mantenersi fedele allo scetticismo, l'altra tendeva al dommatismo collo svolgere e accentuare la dottrina della verosimiglianza. Filone sarebbe stato di questi ultimi; nella sua filosofia si riuniscono due indirizzi opposti, uno carneadeo, l'altro stoico; finchè Antioco di Ascalona abbracciò recisamente l'ecletismo dommatico e cercò una conciliazione tra le filosofie delle principali scuole elleniche.

Conosciuto così il pensiero filosofico di tutta la Nuova Accademia nella sua situazione concreta e in tutte le fasi per le quali passò con un movimento, che andò sempre più riavvicinandosi al dommatismo antico della scuola, ne saranno esposti e discussi i rapporti logici colle dottrine anteriori, e spero di riuscire a dimostrare la piena verità dell'affermazione di Cicerone, che in più passi dichiara Arcesilao un continuatore di Socrate.

Seguendo l'ordine cronologico e l'uso generale degli storici della filosofia, questa parte avrebbe dovuto precedere; ma come potevo sostenere la mia tesi prima che la dottrina neoaccademica, intorno alla quale si hanno idee confuse e vi sono falsi apprezzamenti, appunto perchè assai ignorata, fosse stata criticamente esposta? Come ritrovare i punti di somiglianza che esistono tra Socrate e Arcesilao, se il pensiero di quest'ultimo non era prima perfettamente studiato e analizzato? Certamente la riforma di Arcesilao si presentò sempre nella storia della filosofia come un fatto strano e inesplicabile. Come poteva un seguace di Platone buttarsi corpo e anima allo scetticismo? Per apprezzare adeguatamente i motivi di una tale innovazione, dovremo fare oggetto di studio anche i rapporti tra la dottrina accademica e la pirronica. Quali furono le dif-

ferenze? Quali le somiglianze? Sono esse maggiori in Arcesilao o nei successori? Vedremo che la scepsi nelle due scuole attua una legge inversa di sviluppo, perchè fra i Pirronisti va sempre più crescendo la tendenza a negare formalmente la possibilità del sapere; tra gli Accademici si fa sempre più vivo il bisogno di un ritorno al dommatismo del grande fondatore della scuola.

L'ultimo capitolo conterrà un confronto tra lo scetticismo neo-accademico e il neo-criticismo, che abbiamo finora solo in alcuni punti appena appena accennato, essendo sommamente utile nella storia della filosofisia mantenere nettamente divise esposizione e critica. Una tendenza al criticismo domina in ogni tempo nell'anima dell'uomo; essa è prodotta dall'aspirazione all'infinito e all'assoluto, propria del soggetto pensante, e dai limiti in parte irremovibili che la natura ha posto alla capacità cogitativa. Esporremo brevemente le manifestazioni di questa tendenza dello spirito umano nella filosofia medioevale e nella moderna fino al sorgere del criticismo, il quale, colla dottrina della relatività, molto diversa e nella sua natura e ne' suoi intendimenti dalla dottrina carneadea della verosimiglianza, concilia in una sintesi superiore l'indirizzo dommatico e quello scettico. Così la critica dello scetticismo degli Accademici sarà fatta per mezzo della storia; vedremo in quali punti questa ha dato loro ragione, in quali torto. Essendo il tempo il giudice migliore, è ragionevole che la critica dei sistemi filosofici antichi si faccia con criteri diversi da quella dei contemporanei. A questi siamo necessariamente costretti di opporre le nostre idee individuali; a quelli riesce molto più efficace contrapporre le teorie dei pensatori che nel corso del tempo si occuparono degli stessi problemi e cercarono risolvere le stesse difficoltà.